

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1910-1976

BAND 3

KANT UND DAS PROBLEM DER METAPHYSIK



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

KANT UND DAS PROBLEM
DER METAPHYSIK



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Text der Einzelausgabe mit Randbemerkungen aus dem
Handexemplar des Autors
Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1991
Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

MAX SCHELER
ZUM GEDÄCHTNIS

INHALT

Vorwort zur vierten Auflage	XIII
Vorwort zur ersten, zweiten und dritten Auflage	XVI

EINLEITUNG

Das Thema der Untersuchung und seine Gliederung	1
---	---

<i>Die Auseinanderlegung der Idee einer Fundamentalontologie durch die Auslegung der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik</i>	5
--	---

ERSTER ABSCHNITT

<i>Die Grundlegung der Metaphysik im Ansatz</i>	5—18
§ 1. Der überlieferte Begriff der Metaphysik	5
§ 2. Der Ansatz der Grundlegung der überlieferten Metaphysik	10
§ 3. Die Grundlegung der Metaphysik als „Kritik der reinen Vernunft“	13

ZWEITER ABSCHNITT

<i>Die Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung</i>	19—125
A. Die Kennzeichnung der Rückgangsdimension für die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik	20
I. Die wesentlichen Charaktere des Ursprungsfeldes	20
§ 4. Das Wesen der Erkenntnis überhaupt	20
§ 5. Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis	25
§ 6. Der Quellgrund der Grundlegung der Metaphysik	35
II. Die Weise der Ursprungsenthüllung	38
§ 7. Die Vorzeichnung der Stadien der Grundlegung der Ontologie	38
§ 8. Die Methode der Ursprungsenthüllung	40
B. Die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie	42
Das erste Stadium der Grundlegung	
Die Wesenselemente der reinen Erkenntnis	43

VIII

Inhalt

a) Die reine Anschauung im endlichen Erkennen	44
§ 9. Die Aufhellung von Raum und Zeit als reinen Anschauungen	44
§ 10. Die Zeit als die universale reine Anschauung	48
b) Das reine Denken im endlichen Erkennen	51
§ 11. Der reine Verstandesbegriff (Notion)	51
§ 12. Die Notionen als ontologische Prädikate (Kategorien)	55
Das zweite Stadium der Grundlegung	
Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis	58
§ 13. Die Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis	59
§ 14. Die ontologische Synthesis	61
§ 15. Das Kategorienproblem und die Rolle der transzendentalen Logik	65
Das dritte Stadium der Grundlegung	
Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis	69
§ 16. Die Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft als Grundabsicht der transzendentalen Deduktion	70
§ 17. Die zwei Wege der transzendentalen Deduktion	76
a) Der erste Weg	78
b) Der zweite Weg	82
§ 18. Die äußere Form der transzendentalen Deduktion	85
Das vierte Stadium der Grundlegung	
Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis	88
§ 19. Transzendenz und Versinnlichung	90
§ 20. Bild und Schema	92
§ 21. Schema und Schema-Bild	97
§ 22. Der transzendente Schematismus	101
§ 23. Schematismus und Subsumtion	108
Das fünfte Stadium der Grundlegung	
Die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis	113
§ 24. Der oberste synthetische Grundsatz als die volle Wesensbestimmung der Transzendenz	114
§ 25. Die Transzendenz und die Grundlegung der <i>Metaphysica generalis</i>	120

DRITTER ABSCHNITT

<i>Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit</i>	126–203
A. Die ausdrückliche Charakteristik des in der Grundlegung gelegten Grundes	127

§ 26. Die bildende Mitte der ontologischen Erkenntnis als transzendente Einbildungskraft	127
§ 27. Die transzendente Einbildungskraft als drittes Grundvermögen	134
B. Die transzendente Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme	138
§ 28. Die transzendente Einbildungskraft und die reine Anschauung	141
§ 29. Die transzendente Einbildungskraft und die theoretische Vernunft	146
§ 30. Die transzendente Einbildungskraft und die praktische Vernunft	156
§ 31. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und Kants Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft	160
C. Die transzendente Einbildungskraft und das Problem der menschlichen reinen Vernunft	171
§ 32. Die transzendente Einbildungskraft und ihr Bezug zur Zeit	173
§ 33. Der innere Zeitcharakter der transzendentalen Einbildungskraft	176
a) Die reine Synthesis als reine Apprehension	179
b) Die reine Synthesis als reine Reproduktion	181
c) Die reine Synthesis als reine Rekognition	183
§ 34. Die Zeit als reine Selbstaffektion und der Zeitcharakter des Selbst	188
§ 35. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und das Problem der Metaphysik	195

VIERTER ABSCHNITT

<i>Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung</i>	204—246
A. Grundlegung der Metaphysik in der Anthropologie	205
§ 36. Der gelegte Grund und das Ergebnis der Kantischen Grundlegung der Metaphysik	205
§ 37. Die Idee einer philosophischen Anthropologie	208
§ 38. Die Frage nach dem Wesen des Menschen und das eigentliche Ergebnis der Kantischen Grundlegung	214
B. Das Problem der Endlichkeit im Menschen und die Metaphysik des Daseins	218
§ 39. Das Problem einer möglichen Bestimmung der Endlichkeit im Menschen	219
§ 40. Die ursprüngliche Ausarbeitung der Seinsfrage als Weg zum Problem der Endlichkeit im Menschen	222
§ 41. Das Seinsverständnis und das Dasein im Menschen	226

C. Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie	231
§ 42. Die Idee einer Fundamentalontologie	232
§ 43. Der Einsatz und Gang der Fundamentalontologie	234
§ 44. Das Ziel der Fundamentalontologie	238
§ 45. Die Idee der Fundamentalontologie und die Kritik der reinen Vernunft	243

ANHANG

I. Aufzeichnungen zum Kantbuch	249
II. Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925	255
III. Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik	271
IV. Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger	274
V. Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches	297
VI. Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866	304
Nachweise	312
Nachwort des Herausgebers	313

VORWORT ZUR VIERTEN AUFLAGE

In dem Handexemplar der ersten Auflage dieses Buches fand sich auf der Titelblattseite eingelegt ein Zettel, der, nach der Handschrift zu schließen, aus der Mitte der dreißiger Jahre stammt. Der Text lautet:

Kantbuch.

Mit S. u. Z. („Sein und Zeit“) allein —; bald
deutlich, daß man nicht einging
auf die eigentl(iche) Frage [vgl. I 3. T. ¹ u(nd) Destr(uktion) ²]

eine Zuflucht — unterwegs u(nd)
nicht neue Entdeckungen
zur K(ant) Philologie. —

[S(ein)] Seiendheit — Gegenständlichkeit
u(nd) „Zeit“
Schematismus

aber zugl(eich): der eigene Weg versperrt
u(nd) mißdeutbar gemacht

vgl. IV. Absch(nitt)³

Beiträge⁴ — Anfang zu neuem Anfang — | Refl. bgr. (Reflexions-
begriffe)

¹ gemeint ist der I. Teil, 3. Abschnitt von „Sein und Zeit“.

² die Destruktion der Geschichte der Ontologie des zweiten Teiles von „Sein und Zeit“.

³ der vierte Abschnitt des Kantbuches.

⁴ „Beiträge zur Philosophie“ (Gesamtausgabe Band 65).

Mit den vorstehenden Bemerkungen ist der Beweggrund genannt, der die Veröffentlichung des Kantbuches bestimmte: Die schon 1929 deutlich gewordene Verkennung der in „Sein und Zeit“ gestellten Seinsfrage. Während der Ausarbeitung der im WS 1927/28 gehaltenen Vorlesung über „Kants Kritik der reinen Vernunft“ wurde ich auf das Schematismuskapitel aufmerksam und erblickte darin einen Zusammenhang zwischen dem Kategorienproblem, d. h. dem Seinsproblem der überlieferten Metaphysik und dem Phänomen der Zeit. So kam die Fragestellung von „Sein und Zeit“ als Vorgriff für die versuchte Kantauslegung ins Spiel. Kants Text wurde eine Zuflucht, bei Kant einen Fürsprecher für die von mir gestellte Seinsfrage zu suchen.

Die dergestalt bestimmte Zuflucht führte dazu, daß die „Kritik der reinen Vernunft“ im Gesichtskreis der Fragestellung von „Sein und Zeit“ ausgelegt, in Wahrheit jedoch der Frage Kants eine ihr fremde, wenngleich sie bedingende Fragestellung untergelegt wurde.

In späteren Schriften (vgl. die Vorbemerkung zur dritten Auflage 1965) versuchte ich die Überdeutung Kants zurückzunehmen, ohne zugleich das Kantbuch selbst entsprechend neu zu schreiben.

Einen lehrreichen kritischen Einblick in den Wandel meiner Kantdeutung mit Hinweisen auf frühere kritische Stellungnahmen gibt Hansgeorg Hoppe in dem von Vittorio Klostermann herausgegebenen Sammelband *Durchblicke* (1970), S. 284–317.

Die im Kantbuch angesetzte Erörterung der ‚transzendentalen Einbildungskraft‘ ergänzt Hermann Mörchen in seiner Marburger Dissertation (1928) „Die Einbildungskraft bei Kant“ (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. XI, Max Niemeyer Halle (Saale) 1930, S. 311–495; 2., unveränderte Auflage Max Niemeyer Tübingen 1970 (Sonderdruck).

Das Kantbuch wurde unmittelbar nach Abschluß der zweiten

Davoser Hochschulkurse (17. März bis 6. April 1929) auf dem Grunde der Vorarbeiten (vgl. Vorwort zur ersten Auflage) geschrieben.

Der *Anhang* der vorliegenden Auflage bringt die von mir besorgte Zusammenfassung meiner drei Davoser Vorträge über „*Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*“ (erschieden in der Davoser Revue, IV (1929), Nr. 7, S. 194–196).

Ferner einen Bericht über die Disputation zwischen Ernst Cassirer und mir im Anschluß an die von uns gehaltenen Vorträge. Cassirer hatte in drei Vorträgen über die philosophische Anthropologie, und zwar über das Problem des Raumes, der Sprache und des Todes gesprochen⁵.

Das Kantbuch bleibt eine auf einem fragwürdigen Umweg versuchte Einleitung in die noch weiter bestehende Fragwürdigkeit der in „*Sein und Zeit*“ angesetzten Seinsfrage.

Die wachsende uneingestandene Angst vor dem Denken läßt den Einblick in die das Weltalter durchherrschende Seinsvergessenheit nicht mehr zu.

Dem Verleger Herrn Dr. iur. h. c. Dr. phil. h. c. Vittorio Klostermann sei hier besonders gedankt für sein seit langem bekundetes Interesse an diesem Buch. Mein Dank gilt auch wieder Frau Dr. Hildegard Feick (Wiesbaden) und Herrn Univ.-Doz. Dr. Fr.-W. v. Herrmann (Freiburg i. Br.) für die sorgfältige Erledigung der Korrekturarbeit.

Ende August 1973

M. H.

⁵ Der Text der *Davoser Disputation* ist eine Niederschrift, die von O. F. Bollnow und J. Ritter als Teilnehmern der Davoser Hochschulkurse verfaßt wurde. Sie ist nach einer Mitteilung von O. F. Bollnow kein wortgetreues Protokoll, sondern eine nachträgliche Ausarbeitung auf Grund mitgeschriebener Notizen. Den maschinengeschriebenen Text stellte O. F. Bollnow für die Drucklegung zur Verfügung, wofür ihm hier gedankt sei.

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Das Wesentliche der folgenden Interpretation wurde erstmals in einer vierstündigen Vorlesung des W. S. 1927/28 und später mehrfach in Vorträgen und Vortragsreihen (am Herderinstitut zu Riga im September 1928 und bei den Davoser Hochschulkursen im März d. J.) mitgeteilt.

Die Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft“ erwuchs im Zusammenhang einer ersten Ausarbeitung des zweiten Teils von „Sein und Zeit“. (Vgl. S. und Z. 1. Hälfte. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, hrsg. von E. Husserl, Bd. VIII [1927], S. 23 f. Die Seitenzahlen des Sonderdruckes, der jetzt in zweiter, durchgesehener Auflage erscheint, stimmen mit denen des „Jahrbuchs“ überein.)

Im zweiten Teil von „Sein und Zeit“ wird das Thema der nachstehenden Untersuchung auf dem Boden einer weitergespannten Fragestellung behandelt werden. Dagegen ist dort auf eine fortschreitende Auslegung der Kritik d. r. V. verzichtet. Das soll die vorliegende Veröffentlichung als vorbereitende Ergänzung leisten.

Zugleich verdeutlicht sie im Sinne einer „geschichtlichen“ Einleitung die in „Sein und Zeit“ 1. Hälfte behandelte Problematik.

Zu einer weiteren Aufhellung der leitenden Fragestellung dient die auch als Sonderdruck erschienene Abhandlung des Verfassers: Vom Wesen des Grundes. (Vgl. Festschrift für E. Husserl, Ergänzungsband zum Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1929, S. 71–110.)

Die vorliegende Schrift ist dem Gedächtnis Max Schelers gewidmet. Ihr Inhalt war der Gegenstand des letzten Gespräches, in dem der Verfasser noch einmal die gelöste Kraft dieses Geistes spüren durfte.

Todtnauberg im bad. Schwarzwald,
Pfingsten 1929.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Die vor zwei Jahrzehnten veröffentlichte und alsbald vergriffene Schrift erscheint hier unverändert. So bleibt ihr die Form erhalten, in der sie auf mannigfache Weise gewirkt und nicht gewirkt hat.

Unablässig stößt man sich an der Gewaltsamkeit meiner Auslegungen. Der Vorwurf des Gewaltsamen kann an dieser Schrift gut belegt werden. Die philosophiehistorische Forschung ist mit diesem Vorwurf sogar jedesmal im Recht, wenn er sich gegen Versuche richtet, die ein denkendes Gespräch zwischen Denkenden in Gang bringen möchten. Im Unterschied zu den Methoden der historischen Philologie, die ihre eigene Aufgabe hat, steht ein denkendes Zwiegespräch unter anderen Gesetzen. Diese sind verletzlicher. Das Verfehlende ist in der Zwiesprache drohender, das Fehlende häufiger.

Das Verfehlte und Fehlende des vorliegenden Versuches ist mir auf dem Denkweg während des genannten Zeitraumes so deutlich geworden, daß ich darauf verzichte, diese Schrift durch nachholende Zusätze, Anhänge und Nachworte zu einem Flickwerk zu machen.

Denkende lernen aus dem Fehlenden nachhaltiger.

Freiburg i. Br., im Juni 1950.

VORBEMERKUNGEN ZUR DRITTEN AUFLAGE

Für das rechte Verständnis des Titels dieser Schrift mag der Hinweis dienen: Was für die Metaphysik das Problem ist, nämlich die Frage nach dem Seienden als solchen im Ganzen, dies läßt die Metaphysik als Metaphysik zum Problem werden. Die Wendung „das Problem der Metaphysik“ ist doppeldeutig.

Zur Ergänzung der vorliegenden Schrift sei jetzt verwiesen auf: „Kants These über das Sein“ 1963, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, und „Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen“ 1962, Verlag Max Niemeyer, Tübingen.

Freiburg i. Br., im Frühjahr 1965.

EINLEITUNG

Das Thema der Untersuchung und seine Gliederung

Die folgende Untersuchung stellt sich die Aufgabe, Kants Kritik der reinen Vernunft als eine Grundlegung der Metaphysik auszulegen, um so das Problem der Metaphysik als das einer Fundamentalontologie vor Augen zu stellen.

Fundamentalontologie heißt diejenige ontologische Analytik des endlichen Menschenwesens, die das Fundament für die zur „Natur des Menschen gehörige“ Metaphysik bereiten soll. Die Fundamentalontologie ist die zur Ermöglichung der Metaphysik notwendig geforderte Metaphysik des menschlichen Daseins. Sie bleibt von aller Anthropologie, auch der philosophischen, grundsätzlich unterschieden. Die Idee einer Fundamentalontologie auseinanderlegen bedeutet: die gekennzeichnete ontologische Analytik des Daseins als notwendiges Erfordernis darlegen und dadurch deutlich machen, in welcher Absicht und Weise, in welcher Begrenzung und unter welchen Voraussetzungen sie die konkrete Frage stellt: was ist der Mensch? Sofern aber eine Idee sich zunächst durch ihre Kraft zur Durchleuchtung bekundet, soll die Idee der Fundamentalontologie sich in einer Auslegung der „Kritik der reinen Vernunft“ als einer Grundlegung der Metaphysik bewähren und darstellen.

Hierzu muß im voraus geklärt sein, was „Grundlegung“ überhaupt besagt. Der Ausdruck veranschaulicht seine Bedeutung im Gebiete des Bauens. Metaphysik ist zwar kein vorhandenes Gebäude, aber doch „als Naturanlage“ in allen Menschen wirklich¹. Grundlegung der Metaphysik könnte sonach heißen:

¹ Kritik der reinen Vernunft, 2. Aufl., S. 21. — Die erste Auflage (A) und die zweite (B) sind in der Ausgabe von Raymund Schmidt (Meiners Philo-

dieser natürlichen Metaphysik ein Fundament unterlegen bzw. ein schon gelegtes durch Unterschieben eines neuen ersetzen. Allein, gerade diese Vorstellung, als handle es sich um die Beischaffung von Grundlagen für ein fertiges Gebäude, gilt es aus der Idee der Grundlegung fernzuhalten. Grundlegung ist vielmehr das Entwerfen des Bauplans selbst, dergestalt, daß dieser in eins damit die Anweisung gibt, worauf und wie der Bau gegründet sein will. Grundlegung der Metaphysik als Entwerfen des Bauplans ist aber wiederum kein leeres Herstellen eines Systems und seiner Fächer, sondern die architektonische Umgrenzung und Auszeichnung der inneren Möglichkeit der Metaphysik, d. h. die konkrete Bestimmung ihres Wesens. Alle Wesensbestimmung vollendet sich jedoch erst in der Freilegung des Wesensgrundes.

So ist die Grundlegung als Entwurf der inneren Möglichkeit der Metaphysik notwendig ein Wirksamwerdenlassen der Trägerschaft des gelegten Grundes. Ob und wie dieses geschieht, ist das Kriterium der Ursprünglichkeit und Weite einer Grundlegung.

Gelingt es der folgenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft, die Ursprünglichkeit des Ursprungs der Metaphysik an den Tag zu bringen, dann ist diese Ursprünglichkeit ihrem Wesen nach nur echt verstanden, wenn sie auch schon in das konkrete Geschehen des Entspringenlassens gebracht, d. h. wenn die Grundlegung der Metaphysik wiederholt wird.

Sofern die Metaphysik zur „Natur des Menschen“ gehört und mit diesem faktisch existiert, hat sie sich auch je schon in irgendeiner Gestalt ausgebildet. Eine ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik geschieht daher nie aus dem Nichts, sondern in Kraft und Unkraft einer Überlieferung, die ihr die Möglichkeiten des Ansatzes vorzeichnen. Mit Bezug auf die in ihr eingeschlossene Überlieferung ist dann aber jede Grundlegung, im Verhältnis zu früheren, eine Verwandlung dersel-

sophische Bibliothek) 1926 in einer mustergültigen Weise einander gegenübergestellt. Im folgenden wird immer nach A und B zugleich zitiert.

ben Aufgabe. So muß denn die folgende Interpretation der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik versuchen, ein Vierfaches ans Licht zu bringen:

1. Die Grundlegung der Metaphysik im Ansatz.
2. Die Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung.
3. Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit.
4. Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung.

Die Auseinanderlegung der Idee einer Fundament-
talontologie durch die Auslegung der Kritik der reinen
Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik

ERSTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik im Ansatz

Die Herausstellung des Kantischen Ansatzes für eine Grundlegung der Metaphysik ist gleichbedeutend mit der Beantwortung der Frage: Warum wird für Kant die Grundlegung der Metaphysik zur Kritik der reinen Vernunft? Die Antwort muß sich einstellen durch die Erörterung der folgenden drei Teilfragen: 1. Welches ist der von Kant vorgefundene Begriff der Metaphysik? 2. Welches ist der Ansatz der Grundlegung dieser überlieferten Metaphysik? 3. Warum ist diese Grundlegung eine Kritik der reinen Vernunft?

§ 1. Der überlieferte Begriff der Metaphysik

Der Gesichtskreis, in dem Kant die Metaphysik sah und innerhalb dessen seine Grundlegung ansetzen mußte, läßt sich im Rohen durch Baumgartens Definition kennzeichnen: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*². Metaphysik ist die Wissenschaft, die die ersten Gründe dessen enthält, was menschliches Erkennen erfaßt.³ In dem Begriff der „ersten Prinzipien menschlicher Erkenntnis“ liegt eine eigentümliche und zunächst notwendige Zweideutigkeit. *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis*³. Die Motive und die Geschichte der

² A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, Ed. II. 1743, § 1.

³ a. a. O. § 2.

³ Metaphysik ist die erste Wissenschaft, insofern sie die maßgebenden Gründe dessen enthält, was menschliches Erkennen vorstellt.

Ausbildung und Festigung dieses Schulbegriffes der Metaphysik sind hier nicht darzustellen. Nur ein kurzer Hinweis auf Wesentliches soll den problematischen Gehalt dieses Begriffes auflockern und das Verständnis der grundsätzlichen Bedeutung des Kantischen Ansatzes der Grundlegung vorbereiten⁴.

Es ist bekannt, daß die zunächst rein buchtechnische Bedeutung des Ausdrucks *μετὰ τὰ φυσικά* (als Sammelname für diejenigen Abhandlungen des Aristoteles, die den zur „Physik“ gehörigen nachgeordnet sind) später umschlag zu einer philosophisch auslegenden Charakteristik dessen, was diese nachgeordneten Abhandlungen enthalten. Dieser Bedeutungsumschlag hat aber nicht die Harmlosigkeit, in der man ihn gewöhnlich verzeichnet. Er hat vielmehr die Interpretation dieser Abhandlungen in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt und damit die Auffassung dessen, was Aristoteles abhandelt, als „Metaphysik“ entschieden. Ob jedoch das in der Aristotelischen „Metaphysik“ Zusammengeschlossene „Metaphysik“ ist, muß bezweifelt werden. Kant selbst freilich will dem Ausdruck noch direkt eine inhaltliche Bedeutung zuweisen: „Was den

⁴ Nach dem Vorgang von H. Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie. 1910, ist neuerdings Kants Verhältnis zur überlieferten Metaphysik eindringlicher und umfassender erforscht worden. Vgl. vor allem die Untersuchungen von H. Heimsoeth, Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Kantstudien Bd. XXIX (1924), S. 121 ff.; ferner Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius. Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert. (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft III. Jahr, Geisteswiss. Kl. Hft. 3. 1926.) — Außerdem das größere Werk von M. Wundt, Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im achtzehnten Jahrhundert. 1924. — Eine Darstellung der Kantischen Philosophie im Blick auf die Metaphysikgeschichte nach Kant gibt R. Kroner, Von Kant bis Hegel. 2 Bde. 1921 und 1924; zur Geschichte der Metaphysik im deutschen Idealismus vgl. auch Nic. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus. I. Teil 1923, II. Teil 1929. Eine kritische Stellungnahme zu diesen Forschungen ist hier nicht möglich. Nur das eine sei angemerkt, daß sie alle von vornherein an der Auffassung der Kritik der reinen Vernunft als „Erkenntnistheorie“ festhalten und jetzt daneben auch die Metaphysik und die „metaphysischen Motive“ herausstellen.

Namen der Metaphysik anbetrifft, so ist nicht zu glauben, daß derselbe von ohngefähr entstanden, weil er so genau mit der Wissenschaft paßt: denn da *φύσις*, die Natur heißt, wir aber zu den Begriffen der Natur nicht anders als durch die Erfahrung gelangen können, so heißt diejenige Wissenschaft, die auf sie folgt, Metaphysik (von *μετά*, trans, und *physica*). Es ist eine Wissenschaft, die gleichsam außer dem Gebiete der Physik, jenseits derselben liegt.⁵

Der buchtechnische Ausdruck, der zu dieser bestimmten inhaltlichen Interpretation die Veranlassung wurde, entsprang ja selbst einer Verlegenheit im sachlichen Verständnis der so im corpus aristotelicum eingeordneten Schriften. Gerade für das, was Aristoteles als *πρώτη φιλοσοφία*, als eigentliche Philosophie, Philosophieren in erster Linie, hier anstrebt, hatte man in der nachmaligen Schulphilosophie (Logik, Physik, Ethik) keine Disziplin und keinen Rahmen, in den sie hätte eingefügt werden können; *μετὰ τὰ φυσικά* ist der Titel für eine grundsätzliche philosophische Verlegenheit.

Diese Verlegenheit wiederum hatte ihren Grund in der Ungeklärtheit des Wesens der Probleme und Erkenntnisse, die in den Abhandlungen erörtert werden. Soweit Aristoteles sich selbst darüber äußert, zeigt sich gerade in der Bestimmung des Wesens der „ersten Philosophie“ eine merkwürdige Doppelung. Sie ist sowohl „Erkenntnis des Seienden als Seienden“ (*ὅν ἢ ὅν*) als auch Erkenntnis des vorzüglichsten Bezirks des Seienden (*τιμιώτατον γένος*), aus dem her sich das Seiende im Ganzen (*καθόλου*) bestimmt.

Diese doppelte Charakteristik der *πρώτη φιλοσοφία* enthält weder zwei grundverschiedene, voneinander unabhängige Gedankengänge, noch darf die eine zugunsten der anderen abgeschwächt bzw. ausgemerzt werden, noch läßt sich gar die

⁵ M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern. Abhdlg. der K. Sächsisch. Ges. der Wissenschaften. Bd. XIV, phil.-hist. Kl. 1894. S. 666. (Sep. S. 186.) — Vgl. auch: Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. WW (Cassirer) VIII. S. 301 ff.

scheinbare Zwiespältigkeit vorschnell zu einer Einheit versöhnen. Es gilt vielmehr, die Gründe der scheinbaren Zwiespältigkeit und die Art der Zusammengehörigkeit der beiden Bestimmungen aus dem leitenden Problem einer „ersten Philosophie“ des Seienden aufzuhellen. Diese Aufgabe wird um so dringlicher, als die genannte Doppelung nicht erst bei Aristoteles auftaucht, sondern seit den Anfängen der antiken Philosophie das Seinsproblem durchherrscht.

Um aber dieses Problem der Wesensbestimmung der „Metaphysik“ festzuhalten, kann vorgreifend gesagt werden: Metaphysik ist die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im ganzen. Diese „Definition“ darf jedoch nur als Anzeige des Problems gelten, d. h. der Fragen: worin liegt das Wesen der Erkenntnis des Seins von Seiendem? Inwiefern entrollt sich diese notwendig zu einer Erkenntnis des Seienden im ganzen? Warum spitzt sich diese wiederum auf eine Erkenntnis der Seinserkenntnis zu? So bleibt „Metaphysik“ der Titel für die Verlegenheit der Philosophie schlechthin.

Die nacharistotelische abendländische Metaphysik verdankt ihre Ausbildung nicht der Übernahme und Fortführung eines angeblich existierenden Aristotelischen Systems, sondern dem Nichtverstehen der Fragwürdigkeit und Offenheit, in der Plato und Aristoteles die zentralen Probleme stehen ließen. Zwei Motive haben die Ausbildung des angeführten Schulbegriffes der Metaphysik vorwiegend bestimmt und mehr und mehr verhindert, daß die ursprüngliche Problematik wieder aufgenommen werden konnte.

Das eine Motiv betrifft die inhaltliche Gliederung der Metaphysik und entstammt der gläubigen Weltdeutung des Christentums. Danach ist alles nichtgöttliche Seiende ein Geschaffenes: das Universum. Unter den Geschöpfen wiederum hat der Mensch insofern eine ausgezeichnete Stellung, als auf sein Seelenheil und seine ewige Existenz alles ankommt. So gliedert sich gemäß diesem christlichen Welt- und Daseinsbewußt-

sein das Ganze des Seienden in Gott, Natur und Mensch, welchen Bezirken dann alsbald die Theologie, deren Gegenstand das *summum ens* ist, die Kosmologie und die Psychologie zugeordnet werden. Sie machen die Disziplin der *Metaphysica specialis* aus. Im Unterschied von dieser hat die *Metaphysica generalis* (Ontologie) das Seiende „im allgemeinen“ (*ens commune*) zum Gegenstand.

Das andere für die Ausbildung des Schulbegriffes der Metaphysik wesentliche Motiv betrifft ihre Erkenntnisart und Methode. Da sie das Seiende im allgemeinen und das höchste Seiende zum Gegenstand hat, woran „jedermann ein Interesse nimmt“ (Kant), ist sie Wissenschaft von der höchsten Dignität, die „Königin der Wissenschaften“. Demzufolge muß auch ihre Erkenntnisart die strengste und schlechthin verbindliche sein. Dies verlangt, daß sie sich einem entsprechenden Erkenntnisideal angleicht. Als dieses gilt die „mathematische“ Erkenntnis. Sie ist die im höchsten Sinne rationale und apriorische, weil von zufälligen Erfahrungen unabhängige, d. h. reine Vernunftwissenschaft. Die Erkenntnis des Seienden im allgemeinen (*Metaphysica generalis*) und nach seinen Hauptbezirken (*Metaphysica specialis*) wird so zu einer „Wissenschaft aus bloßer Vernunft“.

Kant hält nun an der Absicht dieser Metaphysik fest, ja er verlegt sie noch stärker in die *Metaphysica specialis*, die er die „eigentliche Metaphysik“, „Metaphysik im Endzweck“ nennt⁶. Angesichts der ständigen „Verunglückung“ aller Anschläge in dieser Wissenschaft, ihrer Unstimmigkeit und Wirkungslosigkeit müssen jedoch alle Versuche, die reine Vernunfterkennntnis zu erweitern, zunächst unterbunden werden, bis die Frage nach der inneren Möglichkeit dieser Wissenschaft geklärt ist. So erwächst die Aufgabe einer Grundlegung im Sinne einer Wesensbestimmung der Metaphysik. Wie setzt Kant diese Wesensumgrenzung der Metaphysik an?

⁶ Über die Fortschritte . . . , a. a. O. S. 238.

§ 2. *Der Ansatz der Grundlegung der überlieferten
Metaphysik*

In der Metaphysik als der reinen rationalen Erkenntnis des „Allgemeinen“ am Seienden und der jeweiligen Ganzheit seiner Hauptbezirke vollzieht sich ein „Überschritt“ über das hinaus, was jeweils Erfahrung an Besonderem und Teilweisem darbieten kann. Das Sinnliche überschreitend, sucht diese Erkenntnis das Übersinnlich-Seiende zu erfassen. „Ihr Verfahren“ ist aber „bisher ein bloßes Herumtappen, und, was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen“, gewesen⁷. Die Metaphysik ermangelt einer verbindlichen Ausweisung ihrer beanspruchten Einsichten. Was gibt dieser Metaphysik die innere Möglichkeit, das zu sein, was sie sein will?

Eine Grundlegung der Metaphysik im Sinne einer Umgrenzung ihrer inneren Möglichkeit muß nun aber vor allem auf den Endzweck der Metaphysik abzielen, d. h. auf eine Wesensbestimmung der *Metaphysica specialis*. Denn diese ist in einem ausnehmenden Sinne Erkenntnis des übersinnlichen Seienden. Die Frage nach der inneren Möglichkeit einer solchen Erkenntnis sieht sich aber zurückgeworfen auf die allgemeinere Frage nach der inneren Möglichkeit eines Offenbar-machens überhaupt von Seiendem als solchem. Grundlegung ist jetzt Aufhellung des Wesens eines Verhaltens zum Seienden, darin sich dieses an ihm selbst zeigt, so daß alles Aus-sagen über es von daher ausweisbar wird.

Was gehört nun aber zur Möglichkeit eines solchen Verhaltens zu Seiendem? Gibt es eine „Anzeige“ auf das, was ein solches Verhalten ermöglicht? In der Tat: das Verfahren der Naturforscher. Ihnen „ging . . . ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen

⁷ B XV.

müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse“⁸. Der „vorher entworfene Plan“ einer Natur überhaupt gibt allererst die Seinsverfassung des Seienden vor, zu dem alles untersuchende Fragen sich soll verhalten können. Dieser vorgängige Seinsplan des Seienden ist in die Grundbegriffe und Grundsätze der betreffenden Wissenschaft von der Natur eingezeichnet. Was demnach das Verhalten zu Seiendem (ontische Erkenntnis) ermöglicht, ist das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung, die ontologische Erkenntnis.

Die mathematische Naturwissenschaft gibt eine Anzeige auf diesen grundsätzlichen Bedingungs Zusammenhang zwischen ontischer Erfahrung und ontologischer Erkenntnis. Darin erschöpft sich aber ihre Funktion für die Grundlegung der Metaphysik. Denn der Hinweis auf diesen Bedingungs Zusammenhang ist ja noch nicht die Lösung des Problems, sondern nur eine Angabe der Richtung, in der es, in grundsätzlicher Allgemeinheit verstanden, zunächst gesucht werden muß. Ob es da allein und überhaupt gefunden werden kann, d. h. ob die Idee einer *Metaphysica specialis* überhaupt in Anmessung an den Begriff der positiven (wissenschaftlichen) Erkenntnis entworfen werden darf, soll sich gerade erst entscheiden.

Der Entwurf der inneren Möglichkeit der *Metaphysica specialis* wird über die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis zurückgeführt zur Frage nach der Möglichkeit dessen, was ontische Erkenntnis ermöglicht. Das ist aber das Problem des Wesens des vorgängigen Seinsverständnisses, d. h. der ontologischen Erkenntnis im weitesten Sinne. Das Problem der inneren Möglichkeit der Ontologie enthält jedoch die Frage nach der Möglichkeit der *Metaphysica generalis*. Der Versuch einer Grundlegung der *Metaphysica specialis* wird in sich zurückgedrängt auf die Frage nach dem Wesen der *Metaphysica generalis*.

Mit der so ansetzenden Grundlegung der Metaphysik bringt sich aber Kant unmittelbar in das Zwiegespräch mit Aristoteles und Plato. Ontologie wird jetzt überhaupt zum erstenmal Problem. Damit kommt die erste und innerste Erschütterung in das Gebäude der überlieferten Metaphysik. Die Unbestimmtheit und Selbstverständlichkeit schwinden, in der die *Metaphysica generalis* bisher von der „Allgemeinheit“ des *ens commune* handelte. Die Grundlegungsfrage verlangt erstmals Klarheit über die Art von Verallgemeinerung und damit über den Charakter des Überschlusses, der in der Erkenntnis der Seinsverfassung liegt. Ob Kant selbst die volle Klärung des Problems erreicht, bleibt eine nachgeordnete Frage. Genug, daß er die Notwendigkeit desselben erkannt und vor allem dargestellt hat. Damit wird aber auch deutlich, daß die Ontologie primär überhaupt nicht auf die Grundlegung der positiven Wissenschaften bezogen ist. Ihre Notwendigkeit und ihre Rolle sind in einem „höheren Interesse“ begründet, das die menschliche Vernunft bei sich findet. Weil nun aber die *Metaphysica generalis* die notwendige „Zurüstung“⁹ für die *Metaphysica specialis* gibt, muß sich in der Grundlegung jener auch die Wesensbestimmung dieser verwandeln.

Grundlegung der Metaphysik im ganzen heißt Enthüllung der inneren Möglichkeit der Ontologie. Das ist der echte, weil metaphysische (auf die Metaphysik als das einzige Thema bezogene) Sinn dessen, was unter dem Titel der „Kopernikanischen Wendung“ Kants ständig mißdeutet wird. „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis rich-

⁹ Über die Fortschritte . . . , a. a. O. S. 302.

ten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll“¹⁰.

Kant will damit sagen: nicht „alle Erkenntnis“ ist ontische, und wo solche vorliegt, wird sie nur möglich durch eine ontologische. Durch die Kopernikanische Wendung wird der „alte“ Wahrheitsbegriff im Sinne der „Angleichung“ (adaequatio) der Erkenntnis an das Seiende so wenig erschüttert, daß sie ihn gerade voraussetzt, ja ihn allererst begründet. An Seiendes („Gegenstände“) kann sich ontische Erkenntnis nur angleichen, wenn dieses Seiende als Seiendes zuvor schon offenbar, d. h. in seiner Seinsverfassung erkannt ist. Nach dieser letzten Erkenntnis müssen sich die Gegenstände, d. h. ihre ontische Bestimmbarkeit, richten. Offenbarkeit des Seienden (ontische Wahrheit) dreht sich um die Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden (ontologische Wahrheit); nie aber kann ontische Erkenntnis für sich „nach“ den Gegenständen sich richten, weil sie ohne die ontologische nicht einmal ein mögliches Wonach haben kann.

Hiermit ist deutlich geworden: die Grundlegung der überlieferten Metaphysik setzt bei der Frage der inneren Möglichkeit der Ontologie als solcher an. Warum wird diese Grundlegung aber zu einer „Kritik der reinen Vernunft“?

§ 3. Die Grundlegung der Metaphysik als „Kritik der reinen Vernunft“

Kant bringt das Problem der Möglichkeit der Ontologie auf die Frage: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“ Die Auslegung dieser Problemformel verschafft die Erklärung dafür, daß die Grundlegung der Metaphysik als eine Kritik der reinen Vernunft durchgeführt wird. Die Frage nach der

¹⁰ B XVI.

Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis erfordert eine vorläufige Charakteristik derselben. Kant faßt in dieser Formel, der Überlieferung entsprechend, das Erkennen als Urteilen. Welche Art von Erkenntnis liegt im ontologischen Verstehen vor? Es ist darin das Seiende erkannt. Was da aber erkannt ist, gehört zum Seienden, mag es wie immer erfahren und bestimmt sein. Dieses erkannte Wassein des Seienden wird in der ontologischen Erkenntnis vor aller ontischen Erfahrung, obwohl gerade für diese, a priori beigebracht. Eine den Wasgehalt des Seienden bebringende bzw. das Seiende selbst enthüllende Erkenntnis nennt Kant „synthetische“. So wird die Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zum Problem des Wesens der synthetischen Urteile a priori.

Die Begründungsinstanz der Rechtmäßigkeit dieser sachhaltigen Urteile über das Sein des Seienden kann nicht in der Erfahrung liegen; denn Erfahrung von Seiendem ist selbst schon immer geführt vom ontologischen Verständnis des Seienden, das in bestimmter Hinsicht durch die Erfahrung zugänglich werden soll. Ontologische Erkenntnis ist demnach ein Urteilen nach nicht erfahrungsgemäß beizubringenden Gründen (Prinzipien).

Nun nennt aber Kant unser Vermögen, aus Prinzipien a priori zu erkennen, die „reine Vernunft“¹¹. Reine Vernunft ist „diejenige, welche die Prinzipien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält.“¹² Sofern demnach die in der Vernunft enthaltenen Prinzipien die Möglichkeit einer apriorischen Erkenntnis ausmachen, muß die Enthüllung der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zu einer Aufhellung des Wesens der reinen Vernunft werden. Die Umgrenzung des Wesens der reinen Vernunft ist aber zugleich die unterscheidende Bestimmung ihres Unwesens und damit die Begrenzung und Einschränkung (Kritik) auf ihre wesentlichen Möglichkeiten.

¹¹ Kritik der Urteilskraft, Vorrede zur ersten Aufl. 1790. WW (Cass.) V, S. 235.

¹² A 11, B 24.

Grundlegung der Metaphysik als Enthüllung des Wesens der Ontologie ist „Kritik der reinen Vernunft“.

Die ontologische Erkenntnis, d. h. die apriorische „Synthesis“ ist es, „um deren willen eigentlich die ganze Kritik da ist“¹³. Um so dringender wird schon bei der Festlegung des leitenden Problems dieser Begründung der Metaphysik die nähere Bestimmung dieser Synthesis. Kant gebraucht diesen Ausdruck nicht nur überhaupt in mannigfachen Bedeutungen¹⁴, sondern gerade in der Problemformel der Grundlegung der Metaphysik verschlingen sich diese. Die Frage geht nach der Möglichkeit der a priori synthetischen Urteile. Nun ist jedes Urteil als solches schon ein „ich verbinde“: nämlich Subjekt und Prädikat. Als Urteile sind auch die „analytischen“ Urteile schon synthetisch, wenngleich der Grund der Einstimmigkeit der Subjekt-Prädikat-Verbindung lediglich in der Subjektvorstellung liegt. Die synthetischen Urteile sind aber dann in einem zweifachen Sinne „synthetisch“: erstens als Urteile überhaupt, zweitens sofern die Rechtmäßigkeit der Vorstellungs-„verbindung“ (Synthesis) aus dem Seienden selbst, worüber geurteilt ist, „beigebracht“ wird (Synthesis).

In den zum Problem gemachten synthetischen Urteilen a priori aber handelt es sich um eine noch andere Weise der Synthesis. Diese soll über das Seiende etwas beibringen, was nicht erfahrungsmäßig aus ihm geschöpft ist. Dieses Beibringen der Seinsbestimmung des Seienden ist ein vorgängiges Sichbeziehen auf das Seiende, welche reine „Beziehung auf . . .“ (Synthesis) allererst das Worauf und den Horizont bildet, innerhalb dessen Seiendes an ihm selbst in der empirischen Synthesis erfahrbar wird. Diese apriorische Synthesis gilt es in ihrer Möglichkeit aufzuhellen. Eine das Wesen dieser Synthesis betreffende Untersuchung nennt Kant eine transzendente. „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht

¹³ A 14, B 28.

¹⁴ Vgl. unten § 7, S. 38.

sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, insofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“¹⁵ Transzendente Erkenntnis untersucht also nicht das Seiende selbst, sondern die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses, d. h. zugleich: die Seinsverfassung des Seienden. Sie betrifft das Überschreiten (Transzendenz) der reinen Vernunft zum Seienden, so daß sich diesem jetzt allererst als möglichem Gegenstand Erfahrung anmessen kann.

Die Möglichkeit der Ontologie zum Problem machen heißt: nach der Möglichkeit, d. i. nach dem Wesen dieser Transzendenz des Seinsverständnisses fragen, transzendental philosophieren. Deshalb gebraucht Kant, um die Problematik der überlieferten Ontologie kenntlich zu machen, für die *Metaphysica generalis* (Ontologia) die Bezeichnung „Transzendentalphilosophie“¹⁶. Demgemäß spricht er bei der Erwähnung dieser überlieferten Ontologie von der „Transzendentalphilosophie der Alten“¹⁷.

Die Kritik der reinen Vernunft gibt jedoch kein „System“ der Transzendentalphilosophie, sondern sie ist „ein Traktat von der Methode“¹⁸. Das besagt hier aber nicht eine Lehre von der Technik des Verfahrens, sondern die Herausarbeitung einer vollständigen Bestimmung des „ganzen Umrisses“ und des „ganzen inneren Gliederbaus“ der Ontologie. In dieser Grundlegung der Metaphysik als Entwurf der inneren Möglichkeit der Ontologie wird der „ganze Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnet“¹⁹.

Die Absicht der Kritik der reinen Vernunft bleibt demnach grundsätzlich verkannt, wenn dieses Werk als „Theorie der

¹⁵ B 25 (A 11)

¹⁶ A 845 f., B 873 f.; A 247, B 303; vgl. auch: Über die Fortschritte..., a. a. O. S. 238, 263, 269, 301.

¹⁷ B 113.

¹⁸ B XXII.

¹⁹ B XXIII.

Erfahrung“ oder gar als Theorie der positiven Wissenschaften ausgelegt wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat mit „Erkenntnistheorie“ nichts zu schaffen. Wenn man überhaupt die Auslegung als Erkenntnistheorie gelten lassen könnte, dann wäre zu sagen: die Kritik der reinen Vernunft ist nicht eine Theorie der ontischen Erkenntnis (Erfahrung), sondern eine solche der ontologischen. Aber selbst mit dieser, der herrschenden Auslegung der transzendentalen Ästhetik und Analytik schon fernliegenden Auffassung ist das Wesentliche nicht getroffen: daß eben die Ontologie als *Metaphysica generalis*, d.h. als das Grundstück der Metaphysik im ganzen, begründet und hier erstmals zu sich selbst gebracht wird. Mit dem Problem der Transzendenz wird an die Stelle der Metaphysik nicht „Erkenntnistheorie“ gesetzt, sondern die Ontologie auf ihre innere Möglichkeit befragt.

Wenn zum Wesen einer Erkenntnis ihre Wahrheit gehört, dann ist das transzendente Problem der inneren Möglichkeit der a priori synthetischen Erkenntnis die Frage nach dem Wesen der Wahrheit der ontologischen Transzendenz. Es gilt, das Wesen der „transzendentalen Wahrheit“ zu bestimmen, „die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht“²⁰. „Denn ihr kann keine Erkenntnis widersprechen, ohne daß sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgendein Objekt, mithin alle Wahrheit.“²¹ Die ontische Wahrheit richtet sich notwendig nach der ontologischen. Das ist erneut die rechtmäßige Interpretation des Sinnes der „Kopernikanischen Wendung“. Mit dieser Wendung drängt daher Kant das Problem der Ontologie ins Zentrum. Für die Problematik der Möglichkeit der ursprünglichen ontologischen Wahrheit kann nichts vorausgesetzt werden, am wenigsten das „Faktum“ der Wahrheit der positiven Wissenschaften. Die Grundlegung muß vielmehr die apriorische Synthesis lediglich in

²⁰ A 146, B 185.

²¹ A 62 f., B 87.

sich selbst auf die ihr zugrundeliegenden Keime zurückverfolgen, die jene Synthesis als das entwachsen lassen (im Wesen ermöglichen), was sie ist.

Aus der klaren Einsicht in die Eigentümlichkeit einer Grundlegung der Metaphysik sagt Kant von der Kritik der reinen Vernunft: „Diese Arbeit ist schwer und erfordert einen entschlossenen Leser, sich nach und nach in ein System hineinzudenken, was noch nichts als gegeben zum Grunde legt, außer die Vernunft selbst, und also, ohne sich auf irgendein Faktum zu stützen, die Erkenntnis aus ihren ursprünglichen Keimen zu entwickeln sucht.“²²

So erwächst denn die Aufgabe, zu zeigen, wie diese Entwicklung der Möglichkeit der Ontologie aus ihren Keimen durchgeführt wird.

²² Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. § 4. WW (Cass.) IV. S. 23.

ZWEITER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung

Für den Entwurf der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis muß sich zuvor schon ein Durchblick geöffnet haben in die Dimension des Rückgangs zum tragenden Grunde der Möglichkeit dessen, was in seiner Wesensverfassung gesucht wird. Nun ist es das notwendige Schicksal jedes echten Einbruches in ein bislang verborgenes Feld, daß dieses sich erst „nach und nach“ bestimmt. Im Verlauf des Vordringens selbst festigt sich erst die Zugangsrichtung und bildet sich die Gangbarkeit des Weges. Wenn so der erste Einbruch von der Sicherheit und unbeirrbaren Richtkraft des schöpferischen Erschließens geleitet bleibt, so fehlt doch zunächst eine ausdrückliche systematische Durchrodung und Auszeichnung des Feldes. Zwar „Critiken erfordern Kenntnisse der Quellen und Vernunft muß sich selbst kennen . . .“²³. Und doch erarbeitet sich Kant erst durch die Kritik diese ursprünglichere Selbstkenntnis der Vernunft.

Die nachkommende Interpretation dagegen muß, weil sie noch nicht und nicht mehr im Besitz der ursprünglichen Richtkraft des Entwerfens ist, sich im vorhinein ausdrücklich des leitenden Durchblickes versichern und so die Hauptstadien des inneren Zuges des Ganzen der Grundlegung vorwegnehmen. Bevor sich die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik nachvollziehen läßt, bedarf es der Beistellung des Durchblickes in die Rückgangsdimension der Grundlegung.

²³ Kants handschriftlicher Nachlaß. Bd. V. Metaphysik. (Ges. Schriften, herausgegeben von der Preuß. Akad. d. Wissenschaften III. 5.) 1928. Nr. 4892. Vgl. B. Erdmann, Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. II, 217.

Dieser Abschnitt gliedert sich daher zweifach:

- A. Die Kennzeichnung der Rückgangsdimension für die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik.
- B. Die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie.

A. Die Kennzeichnung der Rückgangsdimension für die Durchführung der Grundlegung der Metaphysik

Aufgabe ist die Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis durch Aufhellung ihres Ursprungs aus den sie ermöglichenden Keimen. Dazu muß vor allem Klarheit bestehen über das Wesen von Erkennen überhaupt, über den Ort und die Art des Ursprungsfeldes. In der bisherigen Interpretation der Kritik der reinen Vernunft ist gerade die vorgängige und zureichende Charakteristik der Ursprungsdimension ungebührlich vernachlässigt oder aber mißdeutet worden. Daher konnte bei der überdies schwankenden Bestimmung der Absicht des Werkes eine produktive Aneignung seiner Grundtendenz nicht gelingen. In eins mit der Charakteristik des Ursprungsfeldes muß sich auch die Weise der Ursprungsenthüllung in ihrer Eigentümlichkeit kennzeichnen lassen.

I. Die wesentlichen Charaktere des Ursprungsfeldes

§ 4. Das Wesen der Erkenntnis überhaupt^a

Kant erörtert die wesentlichen Charaktere des Ursprungsfeldes nicht ausdrücklich thematisch^b, sondern nimmt sie mehr

^a schärfer entwickeln durch Ausgehen vom Unterschied Erkenntnis als *Vorstellen* und als *Wissen* — Erkenntnis als Wissen der Leitbegriff; vgl. W. S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. GA Bd. 41] S. 136 ff.

^b vgl. S. 26

nur im Sinne von „selbstverständlichen Voraussetzungen“ an. Um so weniger darf die Interpretation die vorauswirkende Funktion dieser „Setzungen“ übersehen. Sie lassen sich in die These zusammenfassen:

Der Quellgrund für die Grundlegung der Metaphysik ist die menschliche reine Vernunft, so zwar, daß für den Kern dieser Grundlegungsproblematik gerade die Menschlichkeit der Vernunft, d. h. ihre Endlichkeit wesentlich wird. Es gilt daher, die Charakteristik des Ursprungsfeldes auf die Klärung des Wesens der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis zu konzentrieren. Diese Endlichkeit der Vernunft besteht aber keineswegs nur und in erster Linie darin, daß das menschliche Erkennen vielerlei Mängel der Unbeständigkeit und Ungenauigkeit und des Irrtums zeigt, sondern sie liegt im Wesensbau der Erkenntnis selbst. Die faktische Beschränktheit des Wissens ist erst eine Folge dieses Wesens.

Um das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis herauszustellen, bedarf es einer allgemeinen Kennzeichnung des Wesens des Erkennens^c. Schon in Rücksicht hierauf wird das, was Kant mit dem ersten Satz der thematischen Erörterung der Kritik der reinen Vernunft sagt, meist allzu nieder eingeschätzt: „Auf welche Art und durch welche Mittel sich auch immer eine Erkenntnis auf Gegenstände beziehen mag, es ist doch diejenige, wodurch sie sich auf dieselben unmittelbar bezieht, und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, die Anschauung.“^{24 d}

Für alles Verständnis der Kritik der reinen Vernunft muß man sich gleichsam einhämmern: Erkennen ist^e primär^f Anschauen.

²⁴ A 19, B 33 (von Kant selbst gesperrt).

^c menschlichen

^d vgl. Kr.r.V. B 306; Vorrang der Anschauung! vgl. Fortschritte (Meiner) S. 157

^e im Wesen! vgl. S. 51! vgl. S. 66

^f vgl. S. 25 „eigentlich“ — was heißt das? Anschauen meint hier das Seiende selbst *offenbar haben* qua *hin-nehmendes*, geben lassend. Erkennen ist „primär“, d. h. in erster Linie, im *Grunde* seines Wesens (qua endliches);

Hieraus wird schon klar, daß die Umdeutung der Erkenntnis in das Urteilen (Denken) wider den entscheidenden Sinn des Kantischen Problems verstößt. Denn alles Denken hat lediglich eine Dienststellung zur Anschauung.²⁵ Das Denken ist nicht nur neben der Anschauung „auch noch“ vorhanden, sondern es dient seiner inneren Struktur nach dem, worauf die Anschauung primär und ständig abzielt. Wenn so aber das Denken wesensmäßig auf die Anschauung bezogen sein soll, dann müssen beide, Anschauung und Denken, eine gewisse innere Verwandtschaft haben, die die Einigung beider zuläßt. Diese Verwandtschaft, Herkunft aus demselben Geschlecht (*genus*), drückt sich darin aus, daß für beide „*Vorstellung überhaupt (repraesentatio)*“ „die Gattung ist“²⁵.

„*Vorstellung*“ hat hier zunächst den weiten formalen Sinn, wonach etwas ein anderes anzeigt, meldet, darstellt. Dieses Vorstellen kann nun ein solches sein, das „mit Bewußtsein“²⁶ vollzogen wird. Es gehört zu ihm ein Wissen um das Melden und das Gemeldetsein von etwas (*perceptio*). Wird nun gar im Vorstellen von etwas durch etwas nicht nur das Vorstellen, sondern das in diesem Vorstellen Vorgestellte als ein solches vorgestellt, d. h. „bewußt“, dann ist solches Vorstellen ein Sichbeziehen

²⁵ A 320, B 376 f.

²⁶ a. a. O.

zu eben *diesem Wesen* gehört notwendig Denken als das *sekundäre*, nur deshalb ein *primäres*! das „*sekundäre*“ aber ist hier gemeint im Sinne der Ordnung des Aufbaus des Wesens; nicht im populären Sinn von: „im Grunde entbehrlich“. Gerade weil Erkennen *primär* Anschauen, deshalb ist nie für uns *ein Anschauen allein* eine Erkenntnis! vgl. dementsprechend die gleiche Relativität der transzendentalen Aesthetik S. 67!

²⁷ vgl. B 219. Die *synthetische* Einheit in *einem* Bewußtsein als „das *Wesentliche* einer Erkenntnis der *Objekte* der Sinne“. „*Synthesis*“ aber darin eben *Dienstbarkeit*, d. h. Erkenntnis hier *wesentlich endlich*. Denken nur wesentlich, weil Anschauung als Begegnenlassen *Grundwesentlich*. Verstand überragt die Anschauung allerdings – in der Endlichkeit und Bedürftigkeit. Je größer *dieser* Vorrang um so unbedingter die Angewiesenheit auf Anschauung. Um so weniger diese auszuschalten.

auf das, was im Vorstellen als solchem sich darstellt. In diesem Sinne der „objektiven Perzeption“ ist die Erkenntnis ein Vorstellen.

Das erkennende Vorstellen ist entweder Anschauung oder Begriff (*intuitus vel conceptus*).^h „Jene bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand und ist einzeln; dieser mittelbar, vermittelt eines Merkmals, was mehreren Dingen gemein sein kann.“²⁷ Nach dem angeführten ersten Satz der Kritik der reinen Vernunft ist Erkennen ein denkendes Anschauen. Denken, d. h. aber „im allgemeinen Vorstellen“, dient lediglich dazu, den einzelnen Gegenstand, d. h. das konkrete Seiende selbst in seiner Unmittelbarkeit, und zwar für jedermann, zugänglich zu machen. „Jedes von diesen beiden [Anschauung und Denken] ist zwar Vorstellung, aber noch nicht Erkenntnis“²⁸.

Hieraus könnte man folgern, daß zwischen Anschauen und Denken eine wechselseitige, und zwar völlig gleichgewichtige Bezogenheit bestehe, so daß man auch mit gleichem Recht sagen dürfte: Erkennen ist anschauendes Denken, also im Grunde doch Urteilen.

Demgegenüber muß aber festgehalten werden, daß die Anschauung das eigentliche Wesen der Erkenntnis ausmacht und bei aller Wechselseitigkeit des Bezuges zwischen Anschauen und Denken das eigentliche Gewicht besitzt. Das tritt nicht allein aus der angeführten Erklärung Kants und der Sperrung des Wortes „Anschauung“ klar hervor, sondern nur bei dieser Interpretation der Erkenntnis ist es auch möglich, das Wesentliche in dieser Definition zu begreifen, nämlich die Endlichkeit der Erkenntnis. Jener erste Satz der Kritik der reinen Vernunft ist ja schon nicht mehr eine Definition von

²⁷ a. a. O.

²⁸ Über die Fortschritte . . . , a. a. O. S. 312.

^h vgl. A 271, B 327 gegen Locke und Leibniz; Sinnlichkeit und Verstand „zwei ganz verschiedene Quellen von Vorstellungen“

Erkennen überhaupt, sondern bereits die Wesensbestimmung der menschlichen Erkenntnis. „Was dagegen [im Unterschied von „Gott oder einem andren höheren Geiste“] den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung“²⁹.

Das Wesen der endlichen menschlichen Erkenntnis wird durch eine Abhebung derselben gegen die Idee der unendlichen göttlichen Erkenntnis, des „intuitus originarius“³⁰ erläutert. Die göttliche Erkenntnis ist jedoch, nicht als göttliche, sondern als Erkenntnis überhaupt, Anschauung. Der Unterschied zwischen unendlicher und endlicher Anschauung besteht nun darin, daß jene in ihrem unmittelbaren Vorstellen des Einzelnen, d. h. des einmaligen einzigen Seienden im ganzen, dieses Seiende allererst in sein Sein bringt, ihm zu seinem Entstehen (origo) verhilft.ⁱ Das absolute Anschauen wäre nicht absolut, wenn es auf ein schon vorhandenes Seiendes angewiesen wäre, in Anmessung an welches das Anschaubare erst zugänglich würde. Göttliches Erkennen ist dasjenige Vorstellen, das im Anschauen das anschaubare Seiende als solches allererst schafft³¹. Weil es nun aber das Seiende, es im vorhinein schlechthin durchschauend, unmittelbar im ganzen anschaut, bedarf es nicht des Denkens.^k Denken als solches ist demnach schon das Siegel der Endlichkeit. Das göttliche Erkennen ist „Anschauung (denn dergleichen muß alles sein Erkenntnis sein und nicht *Denken*, welches jederzeit Schranken beweist)“³².

Aber das Entscheidende im Unterschied der unendlichen und

²⁹ a. a. O.

³⁰ B 72.

³¹ B 139, 145.

³² B 71.

ⁱ vgl. Fortschritte (Vorländer) S. 92

^j überhaupt erst; sie hat als solche sich ihren „Gegenstand“ schon immer entstehen lassen

^k es ist „frei von aller Sinnlichkeit und zugleich vom Bedürfnis, durch Begriffe zu erkennen“ (ib.)

endlichen Erkenntnis wäre nicht begriffen und das Wesen der Endlichkeit verfehlt, wollte man sagen: das göttliche Erkennen ist nur Anschauen, das menschliche dagegen ein denkendes Anschauen. Der Wesensunterschied dieser Erkenntnisarten liegt vielmehr primär — weil eben Erkennen eigentlich¹ Anschauung ist — im Anschauen selbst. Die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis muß demnach zuerst in der Endlichkeit der ihr eigenen Anschauung gesucht werden. Daß ein endliches erkennendes Wesen „auch“ denken muß, ist erst eine Wesensfolge der Endlichkeit seines Anschauens. Nur so kommt die wesenhafte Dienststellung „alles Denkens“ ins rechte Licht. Worin liegt nun das Wesen der endlichen Anschauung und damit der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis überhaupt?

§ 5. *Das Wesen der Endlichkeit der Erkenntnis*

Zunächst können wir negativ sagen: die endliche Erkenntnis ist nichtschöpferische Anschauung. Was sie unmittelbar in seiner Einzelheit darzustellen hat, muß vordem schon vorhanden sein. Endliche Anschauung sieht sich auf das Anschaubare als ein von sich her schon Seiendes angewiesen. Das Angeschaute ist von solchem Seienden hergeleitet, deshalb heißt diese Anschauung auch *intuitus derivativus*, „abgeleitete“, d. h. sich herleitende Anschauung^{33. a}. Endliche Anschauung des Seienden vermag sich nicht von sich aus den Gegenstand zu geben. Sie muß ihn sich geben lassen. Nicht jede Anschauung als solche, sondern nur die endliche ist hinnehmend. Der Charakter

³³ B 72.

¹ „primär“?

^a aber nicht etwa deduziert aus absoluter Anschauung; in seinem strukturalen Wesen ist das endliche Erkennen *herkommend von*, d. h. sich geben lassend von anderswo her (statt selbst schaffend); aber nicht gemeint, das endliche Erkennen sei ein „Derivat“ des absoluten! Um die Frage des ontischen Ursprungs handelt es sich gar nicht.

der Endlichkeit der Anschauung liegt demnach in der Rezeptivität. Endliche Anschauung kann aber nicht hinnehmen, ohne daß das Hinzunehmende sich meldet. Endliche Anschauung muß ihrem Wesen nach von dem in ihr Anschaubaren angegangen, affiziert werden.

Weil nun das Wesen der Erkenntnis primär in der Anschauung liegt und weil für die ganze Grundlegung der Metaphysik^b das endliche Wesen des Menschen im Thema steht^c, deshalb fährt Kant unmittelbar im Anschluß an den ersten Satz der Kritik fort: „Diese [die Anschauung] findet aber nur statt, sofern uns der Gegenstand gegeben wird; dieses aber ist wiederum, uns Menschen wenigstens, nur dadurch möglich, daß er das Gemüt auf gewisse Weise affiziere.“³⁴ Das „uns Menschen wenigstens“ wird zwar erst in der zweiten^d Auflage eingefügt. Es macht nur deutlicher, daß in der ersten Auflage von vornherein die endliche Erkenntnis Thema ist.

Weil menschliche Anschauung als endliche hinnimmt, die Möglichkeit eines hinnehmenden „Bekommens“ aber Affektion verlangt, deshalb sind tatsächlich Werkzeuge der Affektion, die „Sinne“, notwendig. Die menschliche Anschauung ist nicht deshalb „sinnlich“, weil ihre Affektion durch „Sinnes“-Werkzeuge geschieht, sondern umgekehrt: weil unser Dasein ein endliches ist — inmitten des schon Seienden existierend, an dieses ausgeliefert — deshalb muß es^f notwendig das schon Seiende hinnehmen, d. h. dem Seienden die Möglichkeit bieten, sich zu melden. Für die mögliche Durchgabe der Meldung sind Werkzeuge notwendig. Das Wesen der Sinnlichkeit besteht in der Endlichkeit der Anschauung. Die Werk-

³⁴ A 19, B 33.

^b als Naturanlage des Menschen

^c nicht eigens Thema ist; wohl ist das die *Erkenntnis*, vgl. oben S. 20

^d ja gerade *noch* auch in ihr!

^e Beikommendes — be-kommen

^f um überhaupt zu Seiendem zu gelangen

zeuge, die der Affektion dienen, sind deshalb Sinneswerkzeuge, weil sie zur endlichen Anschauung, d. h. Sinnlichkeit, gehören. Kant hat damit zum erstenmal den ontologischen, nicht-sensualistischen Begriff der Sinnlichkeit gewonnen. Wenn demzufolge empirisch affektive Anschauung von Seiendem sich nicht notwendig mit „Sinnlichkeit“ deckt, dann bleibt wesensmäßig die Möglichkeit einer nicht-empirischen Sinnlichkeit offen³⁵.

Erkenntnis ist primär Anschauung, d. h. ein Vorstellen, das das Seiende unmittelbar selbst vorstellt. Soll nun aber endliche Anschauung Erkenntnis sein, dann muß sie das Seiende selbst als offenbares für jedermann und jederzeit in dem, was und wie es ist, zugänglich machen können. Die endlichen anschauenden Wesen müssen sich in die jeweilige Anschauung des Seienden teilen können. Nun bleibt aber die endliche Anschauung als Anschauung zunächst immer an das jeweilige angeschaute Einzelne verhaftet. Das Angeschaute ist nur erkanntes Seiendes, wenn jedermann es sich und anderen verständlich machen und dadurch mitteilen kann. So muß sich z. B. dieses angeschaute Einzelne, das Kreidestück hier, als Kreide bzw. als Körper bestimmen lassen, damit wir miteinander dieses Seiende selbst als das für uns Selbige zu erkennen vermögen. Endliche Anschauung bedarf, um Erkenntnis zu sein, jederzeit einer solchen Bestimmung des Angeschauten als das und das.

In solchem Bestimmen wird das anschauungsmäßig Vorge stellte weiterhin vorgestellt im Hinblick darauf, was es „im allgemeinen“ ist. Das Bestimmen stellt aber nicht das Allgemeine als solches thematisch vor. Es macht nicht die Körperhaftigkeit des Dinges zum Gegenstand, sondern das bestimmende Vorstellen des anschaulich Vorge stellten nimmt zwar auf das All-

³⁵ „Sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung (Raum und Zeit) oder empirische Anschauung desjenigen, was im Raum und der Zeit unmittelbar als wirklich, durch Empfindung, vorgestellt wird.“ B 146 f.

gemeine einen Hinblick, aber nur um, mit diesem im Blick, sich auf das Einzelne zu richten und es aus diesem Hinblick auf . . . so zu bestimmen. Dieses „allgemeine“ Vorstellen, das als solches dem Anschauen dient, macht das in der Anschauung Vorgestellte vorstelliger^g in der Weise, daß es mehreres unter eines begreift und auf Grund dieses Umgreifens „für viele gilt“. Kant nennt daher dieses Vorstellen im allgemeinen (repraesentatio per notas communes) „das Vorstellen in Begriffen“. Das bestimmende Vorstellen erweist sich demnach als die „Vorstellung [Begriff] einer Vorstellung“ (Anschauung).^h Bestimmendes Vorstellen aber ist in sich ein Aussagen von etwas über etwas (Prädikation). „Das Urteil ist also die mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben.“³⁶ Das „Vermögen zu urteilen“ aber ist der Verstand; das ihm eigene Vorstellen macht die Anschauung „verständlich“.ⁱ

Sofern das urteilende Bestimmen wesensmäßig auf Anschauung angewiesen ist, einigt sich das Denken immer bei seinem Dienst für die Anschauung mit dieser. Durch solche Einigung (Synthesis) bezieht sich das Denken mittelbar auf den Gegenstand. Dieser wird in der Einheit einer denkenden Anschauung offenbar (wahr). Dementsprechend vollzieht die Synthesis

³⁶ A 68, B 95.

^g besser fassen! das Vorstellen im allgemeinen — Vorstellen in Begriffen — Denken — Urteilen macht das anschaulich gegebene Einzelne *vorstelliger*.

(1. sofern Begriff für viele einzelne Gegenstände gilt; 2. sofern dieses Allgemeine jedermann zugänglich ist; 3. so erst *Seiendes* selbst zugänglicher) ist das notwendig und warum? Das Hinnehmende Vorstellen qua Anschauen wird so *nehmender* und es vermag so erst „Seiendes“ zu haben. Und weil Denken so *notwendig* ist (warum?) und dabei vorstelliger macht, deshalb dienend! in der *Anschauung* als repraesentatio noch kein Seiendes? doch — sofern wir eben überhaupt nie *nur anschauen*

^h hier sofort und mit Grund der kritische Urteilsbegriff eingeführt

ⁱ 1) Das Wesen der *analytischen* und *synthetischen* Urteile je für sich — 2) das Wesen dieses Unterschiedes; beides als Index der Endlichkeit der Erkenntnis und des *Denkens*.

von Denken und Anschauen das Offenbarmachen des begegnenden Seienden als Gegenstand. Wir nennen sie daher die wahr-(offenbar-)machende, veritative Synthesis. Sie deckt sich mit dem obengenannten „Beibringen“ der sachlichen Bestimmtheit des Seienden selbst.

Das sich mit der Anschauung in der veritativen Synthesis einigende Denken ist nun aber seinerseits noch, nämlich als Urteilen, ein Einigen (Synthesis) in einem anderen Sinne. Kant sagt: „Ein Urteil ist die Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen, oder die Vorstellung des Verhältnisses derselben, so fern sie einen Begriff ausmachen.“³⁷ Urteile sind „Funktionen der Einheit“, d. h. ein Vorstellen der einigenden Einheit des Begriffes in seinem Prädikatcharakter. Dieses einigende Vorstellen nennen wir die prädikative Synthesis.

Sie deckt sich aber wiederum nicht mit demjenigen Einigen, in dem sich das Urteilen als Verbinden von Subjekt und Prädikat darstellt. Diese letztere Synthesis von Subjekt und Prädikat nennen wir die apophantische.

Demnach sind in der veritativen Synthesis, die das Wesen der endlichen Erkenntnis überhaupt ausmacht, notwendig die prädikative und die apophantische Synthesis zu einer Struktureinheit von Synthesen zusammengeschlossen.

Behauptet man nun, das Wesen der Erkenntnis sei nach Kant „Synthesis“, dann bleibt diese These so lange nichtssagend, wie der Ausdruck Synthesis in der vieldeutigen Unbestimmtheit gelassen wird.

Endliche Anschauung ist, als der Bestimmung bedürftig, auf den Verstand angewiesen. Dieser gehört nicht nur zur Endlichkeit der Anschauung, sondern ist selbst insofern noch endlicher, als ihm sogar die Unmittelbarkeit des endlichen Anschauens fehlt. Sein Vorstellen bedarf des Umweges, einer

³⁷ Vgl. I. Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, herausgegeben von G. B. Jäsche. WW (Cass.) VIII. § 17, S. 408.

Hinblicknahme auf ein Allgemeines, durch das hindurch und von dem her das mehrere Einzelne begrifflich vorstellbar wird. Diese zum Wesen des Verstandes gehörige Umwegigkeit (Diskursivität) ist der schärfste Index seiner Endlichkeit.

Aber so wie nun das metaphysische Wesen der endlichen Anschauung als Rezeptivität den allgemeinen Wesenscharakter von Anschauung in sich behält, daß sie nämlich „gebend“ ist, so zeigt auch die Endlichkeit des Verstandes noch etwas vom Wesen einer absoluten Erkenntnis, d. h. einer „ursprünglichen [entspringenlassenden] Anschauung“. Diese bringt von sich aus in und durch das Anschauen das anschaubare Seiende erst hervor. Der Verstand ist zwar — als auf endliche Anschauung bezogener — ebensowenig schöpferisch wie diese. Er stellt das Seiende nie her, wohl aber ist er im Unterschied vom Hinnehmen des Anschauens eine Art von Hervorbringen. Freilich bringt das Urteilen über Seiendes das Allgemeine, in dem das Angeschauete begrifflich vorgestellt wird, nicht schlechthin hervor. Das Allgemeine wird seinem Sachgehalt nach aus dem Anschaulichen selbst geschöpft. Nur die Art und Weise, wie dieser Sachgehalt als umgreifende Einheit für viele gilt, ist die Leistung des Verstandes.

Im Herstellen der Form des Begriffes hilft der Verstand, den Inhalt des Gegenstandes beizustellen. In dieser Art des „Stellens“ bekundet sich das eigentümliche Vorstellen des Denkens. Das metaphysische Wesen des so „herstellenden“ Verstandes wird zwar durch diesen Charakter des „von sich aus“ (Spontaneität) mit-bestimmt, aber nicht im Kern getroffen.

Die Endlichkeit der Erkenntnis wurde bisher als hinnehmende und deshalb denkende Anschauung gekennzeichnet. Diese Aufhellung der Endlichkeit vollzog sich im Blick auf die Struktur des Erkennens. Bei der fundamentalen Bedeutung der Endlichkeit für die Problematik der Grundlegung der Metaphysik soll das Wesen der endlichen Erkenntnis noch von

einer anderen Seite her beleuchtet werden, nämlich im Hinblick auf das in einer solchen Erkenntnis Erkennbare.

Wenn endliche Erkenntnis hinnehmende Anschauung ist, dann muß sich das Erkennbare von ihm selbst her zeigen. Was daher endliche Erkenntnis offenbar machen kann, ist wesensmäßig das sich zeigende Seiende, d.h. Erscheinendes, Erscheinung. Der Titel „Erscheinung“ meint das Seiende selbst als Gegenstand endlicher Erkenntnis. Genauer gesprochen: nur für endliche Erkenntnis gibt es überhaupt so etwas wie Gegenstand.^k Nur sie ist an das schon Seiende ausgeliefert. Der unendlichen Erkenntnis aber kann kein schon Seiendes entgegenstehen, wonach sie sich richten dürfte. Solches Sich-richten-nach ... wäre ja schon Angewiesenheit auf ..., mithin Endlichkeit. Das unendliche Erkennen ist ein Anschauen, das als solches das Seiende selbst entstehen läßt. Das absolute Erkennen offenbart sich das Seiende im Entstehenlassen und hat es jederzeit „nur“ als Entstehendes im Entstehenlassen, d.h. als Ent-stand offenbar. Sofern das Seiende für die absolute Anschauung offenbar ist, „ist“ es gerade in seinem Zum-Sein-Kommen. Es ist das Seiende als Seiendes an sich, d.h. nicht als Gegenstand. Daher wird das Wesen der unendlichen Erkenntnis streng genommen auch so nicht getroffen, daß man sagt: dieses Anschauen stellt im Anschauen den „Gegenstand“ erst her.

Das Seiende „in der Erscheinung“ ist dasselbe^l Seiende wie das Seiende an sich, ja gerade nur dieses. Es allein kann ja als Seiendes, obzwar nur für eine endliche Erkenntnis, Gegenstand werden. Es offenbart sich dabei gemäß der Weise und Weite des Hinnehmen- und Bestimmenkönnens, über die eine endliche Erkenntnis verfügt.

Kant gebraucht den Ausdruck „Erscheinung“ in einer engeren und weiteren Bedeutung. Erscheinungen im weiteren Sin-

^k *Gegenständlichkeit* ist *Seyn*! im empirischen Sinne

^l nicht die Selbigkeit des Was, sondern des Daß des X!

ne (Phaenomena) sind eine Art von „Gegenständen“³⁸, nämlich das Seiende selbst, das endliches Erkennen als denkend hinnehmende Anschauung offenbar macht. Erscheinung im engeren Sinne meint dasjenige an den Erscheinungen im weiteren Sinne, was ausschließlich Korrelat der vom Denken (Bestimmen) entblößten, zur endlichen Anschauung gehörigen Affektion ist: die Gehalte der empirischen Anschauung. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt *Erscheinung*.“³⁹ Erscheinen besagt: „ein Objekt der empirischen Anschauung sein“⁴⁰.

Die Erscheinungen sind nicht bloßer Schein, sondern das Seiende selbst. Dieses Seiende wiederum ist nicht etwas anderes als die Dinge an sich, sondern eben dieses eine Seiende. Das Seiende selbst kann offenbar sein, ohne daß das Seiende „an sich“ (d. h. als Ent-stand) erkannt ist. Die doppelte Charakteristik des Seienden als „Ding an sich“ und als „Erscheinung“ entspricht der zweifachen Art, gemäß der es zum unendlichen und endlichen Erkennen in Beziehung stehen kann: das Seiende im Entstand und dasselbe Seiende als Gegenstand.

Wenn anders in der Kritik der reinen Vernunft die Endlichkeit des Menschen Problembasis^m für die Grundlegung der Ontologie ist, dann muß die „Kritik“ auf diesen Unterschied der endlichen und unendlichen Erkenntnis besonderes Gewicht legen. Daher sagt Kant von der Kritik der reinen Vernunft, daß „sie das Objekt in *zweierlei Bedeutung* nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung, oder als Ding an sich selbst“⁴¹. Genau besehen dürfte nicht von „Objekt“ gesprochen werden; denn für die

³⁸ A 235 (Überschrift), 249.

³⁹ A 20, B 34.

⁴⁰ A 89, B 121.

⁴¹ B XXVII.

^m nicht ausdrückliches Thema!

ⁿ schärfer: auch nicht „das so *Seiende*“; für Gott überhaupt nichts Seiendes, wenn „Sein“ zur Endlichkeit gehörig

absolute Erkenntnis kann es keine Gegenstände geben. Im *Opus postumum* sagt Kant, Ding an sich sei nicht ein anderes Seiendes als die Erscheinung, d. h. „der Unterschied der Begriffe von einem Dinge an sich und dem in der Erscheinung ist nicht objektiv, sondern bloß subjektiv. Das Ding an sich ist nicht ein anderes Objekt, sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Objekt“⁴².

Von dieser an dem Unterschied der endlichen und unendlichen Erkenntnis orientierten Auslegung der Begriffe „Erscheinung“ und „Ding an sich“ her ist nun auch zu klären, was die Ausdrücke „hinter der Erscheinung“ und „bloße Erscheinung“ bedeuten. Dieses „hinter“ kann nicht meinen, daß für die endliche Erkenntnis als solche eben doch das Ding an sich entgegenstehe, und ebenso, daß es nicht „vollständig“ erfaßt werde, sein Wesen treibe, zuweilen aber doch indirekt sichtbar werde. Das „hinter der Erscheinung“ drückt vielmehr aus, daß die endliche Erkenntnis als endliche notwendig zugleich verbirgt, und zwar im vorhinein so verbirgt, daß das „Ding an sich“ nicht etwa nur unvollkommen, sondern wesensmäßig überhaupt nicht als solches ihr zugänglich ist. Das „hinter der Erscheinung“ ist dasselbe Seiende wie die Erscheinung. Aber

⁴² Kants *Opus postumum*, dargestellt und beurteilt v. E. Adickes. 1920, S. 653 (C 551), (v. Vf. gesp.).^o

^o vgl. C 567. „Dem Begriffe eines Gegenstandes als *Erscheinung* ist der Begriff eines Dinges an sich [als] sein Gegenstück = X notwendig gegenübergestellt, aber nicht als eines von jenem unterschiedenen [besonderen, in der Wirklichkeit Gegebenen] Objekt (realiter), sondern bloß nach Begriffen (logice oppositum) als etwas, was gegeben ist (dabile), wovon aber abstrahiert wird und was bloß subjektiv als objektives Noumenon ein Glied der Einteilung ausmacht. Dieses Noumenon aber ist nichts weiter als eine Vernunftvorstellung überhaupt und [bei] der Frage: wie sind synthetische Erkenntnisse a priori möglich? nicht ein besonderes Objekt, welches das Gegenständliche des Phänomens wäre.“ (Hinweis von R. Jancke, Die Kant-Interpretation Martin Heideggers. Archiv f. systematische Philosophie und Soziologie XXXIV, S. 271)

weil sie das Seiende nur im Gegen-stand gibt, läßt sie es, dasselbe, grundsätzlich nicht als Ent-stand sehen. „Nach der Kritik ist alles in einer Erscheinung selbst wiederum Erscheinung“⁴³.

Es ist demnach ein Mißverständnis dessen, was Ding an sich meint, wenn man glaubt, durch positivistische Kritik die Unmöglichkeit einer Erkenntnis der Dinge an sich beweisen zu müssen. Solche Beweisversuche setzen noch voraus, das Ding sei an sich etwas, was überhaupt innerhalb endlicher Erkenntnis als Gegenstand vermeint sei, dessen faktische Unzugänglichkeit aber bewiesen werden könnte und müßte. Entsprechend ist in der Wendung „bloße Erscheinung“ das „bloß“ nicht eine Einschränkung und Herabminderung der Wirklichkeit des Dinges, sondern nur die Negation dessen, daß das Seiende in der menschlichen Erkenntnis unendlich erkannt werde. „... (in der Sinnenwelt) [haben wir es] selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts, als Erscheinungen, zu tun“⁴⁴.

Das Wesen des Unterschieds von Erscheinung und Ding an sich zeigt sich schließlich besonders deutlich an der Doppelbedeutung des Ausdrucks: „außer uns“⁴⁵. In beiden Bedeutungen ist immer das Seiende selbst gemeint. Als Ding an sich ist es außer uns, sofern wir als endliche Wesen von der ihm zugehörigen Art der unendlichen Anschauung ausgeschlossen sind. Bedeutet es die Erscheinungen, dann ist es außer uns, sofern wir selbst zwar dieses Seiende nicht sind, aber doch einen Zugang zu ihm haben. Die Erörterung des Unterschieds von endlicher und unendlicher Erkenntnis, im Hinblick auf den verschiedenen Charakter des in ihr jeweils Erkannten, zeigt nun zugleich umgekehrt, daß diese für die Kritik fun-

⁴³ I. Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. WWV. (Cass.) VI. S. 27.

⁴⁴ A 45, B 62 f.

⁴⁵ A 373.

damentalen Begriffe, Erscheinung und Ding an sich, überhaupt nur bei ausdrücklicher Zugrundelegung der Problematik der Endlichkeit des menschlichen Wesens verständlich und zum weiteren Problem gemacht werden können. Nicht aber sind es zwei hintereinander gelagerte Gegenstandsschichten innerhalb „der“ völlig indifferent angesetzten Erkenntnis.

Mit dieser Charakteristik der Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis ist das Wesentliche der Dimension angezeigt, in die hinein und innerhalb deren sich die Grundlegung der Metaphysik bewegt. Zugleich ergibt sich damit eine deutlichere Vorzeichnung der Richtung, die der Rückgang zu den Quellen der inneren Möglichkeit der Ontologie einzuschlagen hat.

§ 6. Der Quellgrund der Grundlegung der Metaphysik

Die Interpretation des Wesens der Erkenntnis überhaupt und ihrer Endlichkeit im besonderen ergab: endliche Anschauung (Sinnlichkeit) bedarf als solche der Bestimmung durch den Verstand. Umgekehrt ist der in sich schon endliche Verstand angewiesen auf Anschauung; „Denn wir können nichts verstehen, als was ein unseren Worten Korrespondierendes in der Anschauung mit sich führt.“⁴⁶ Wenn Kant daher sagt: „Keine dieser Eigenschaften [Sinnlichkeit und Verstand] ist der anderen vorzuziehen“⁴⁷, so scheint das dem zu widersprechen, daß er den Grundcharakter des Erkennens doch in die Anschauung verlegt. Aber die notwendige Zugehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand zur Wesenseinheit der endlichen Erkenntnis schließt nicht aus, sondern ein, daß eine Rangordnung in der strukturmäßigen Gründung des Denkens auf die Anschauung als das führende Vorstellen besteht. Gerade diese Rangordnung darf über der rückbezüglichen Zusammengehörigkeit von Sinnlichkeit und Verstand nicht übersehen und zu einer indifferenten Korrelation von Inhalt und Form nivelliert wer-

⁴⁶ A 277, B 333.

⁴⁷ A 51, B 75.

den, wenn man dem innersten Zuge der Kantischen Problematik näherkommen will.

Für die Frage des Rückgangs zu dem Quellgrund der Möglichkeit endlicher Erkenntnis scheint es nun aber doch zu genügen, bei der einfachen und rückbezüglichen Doppelheit ihrer Elemente stehen zu bleiben. Um so mehr, als Kant selbst ausdrücklich das „Entspringen“ unserer Erkenntnis auf „zwei Grundquellen des Gemütes“ orientiert. „Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemütes, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“⁴⁸. Und noch schärfer sagt Kant: „außer diesen beiden Erkenntnisquellen“ (Sinnlichkeit und Verstand) haben wir „keine anderen“⁴⁹.

Aber diese Zweiheit der Quellen ist ja kein bloßes Nebeneinander, sondern nur in der durch ihre Struktur vorgezeichneten Einigung beider kann eine endliche Erkenntnis das sein, was ihr Wesen verlangt. „Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen.“⁵⁰ Die Einheit dieser Einigung beider ist jedoch kein nachträgliches Ergebnis des Zusammenge ratens dieser Elemente, sondern das sie Einigende, diese „Synthesis“, muß die Elemente in ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit entspringen lassen. Wenn aber die endliche Erkenntnis ihr Wesen gerade in der ursprünglichen Synthesis der Grundquellen hat, die Grundlegung der Metaphysik aber in den Wesensgrund der endlichen Erkenntnis vordringen muß, dann kann es nicht ausbleiben, daß schon bei der vorzeichnenden Nennung der „zwei Grundquellen“ ein Hinweis auf ihren Quellgrund, d. h. auf eine ursprüngliche Einheit, sich nahelegt.

⁴⁸ A 50, B 74.

⁴⁹ A 294, B 350.

⁵⁰ A 51, B 75 f.

So gibt denn auch Kant sowohl in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft als auch in ihrem Schluß über die bloße Aufzählung der zwei Grundquellen hinaus eine bemerkenswerte Charakteristik: „Nur so viel scheint zur Einleitung oder Vorerinnerung nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“⁵¹ „Wir begnügen uns hier mit der Vollendung unseres Geschäftes, nämlich lediglich die *Architektonik* aller Erkenntnis aus *reiner Vernunft* zu entwerfen, und fangen nur von dem Punkte an, wo sich die allgemeine Wurzel unserer Erkenntniskraft teilt und zwei Stämme auswirft, deren einer *Vernunft* ist. Ich verstehe hier aber unter Vernunft das ganze obere Erkenntnisvermögen, und setze also das Rationale dem Empirischen entgegen.“⁵² Das „Empirische“ besagt hier das erfahrend Hinnehmende, die Rezeptivität, Sinnlichkeit als solche.

Hier sind die „Quellen“ als „Stämme“ gefaßt, die einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Während aber an der ersten Stelle die „gemeinschaftliche Wurzel“ mit einem „vielleicht“ genannt wird, gilt an der zweiten „die allgemeine Wurzel“ als existierend. Gleichwohl wird an beiden Stellen auf diese Wurzel nur hingewiesen. Kant geht ihr nicht nur nicht nach, sondern bezeichnet sie sogar als „uns unbekannt“. Hieraus ergibt sich für den allgemeinen Charakter der Kantischen Grundlegung der Metaphysik das eine Wesentliche: sie führt nicht auf die sonnenklare absolute Evidenz eines ersten Satzes und Prinzips, sondern geht und zeigt bewußt ins Unbekannte. Sie ist eine philosophierende Grundlegung der Philosophie.

⁵¹ A 15, B 29.

⁵² A 835, B 863.

II. Die Weise der Ursprungsenthüllung

§ 7. *Die Vorzeichnung der Stadien der Grundlegung der Ontologie*

Die Begründung der Metaphysik ist der Entwurf der inneren Möglichkeit der apriorischen Synthesis. Deren Wesen muß bestimmt und dessen Ursprung aus seinem Quellgrund dargestellt werden. Die Erläuterung des Wesens der endlichen Erkenntnis und die Kennzeichnung der Grundquellen haben die Dimension der Enthüllung des Wesensursprungs umschrieben. Damit erhält aber die Frage der inneren Möglichkeit der a priori synthetischen Erkenntnis zugleich eine Verschärfung und Verwicklung.

Bei der vorbereitenden Auseinanderlegung des Problems einer Begründung der Metaphysik ergab sich⁵³: Erkenntnis von Seiendem ist nur möglich auf dem Grunde einer vorgängigen erfahrungsfreien Erkenntnis der Seinsverfassung des Seienden. Nun ist endliche Erkenntnis, nach deren Endlichkeit gefragt wird, ihrem Wesen nach hinnehmend bestimmende Anschauung des Seienden. Soll endliche Erkenntnis von Seiendem möglich sein, dann muß sie sich auf ein vor allem Empfangen liegendes Erkennen des Seins des Seienden gründen. Die endliche Erkenntnis von Seiendem erfordert demnach zu ihrer eigenen Möglichkeit ein nicht-hinnehmendes (scheinbar nicht-endliches) Erkennen, dergleichen wie ein „schöpferisches“ Anschauen.

So verschärft sich die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis dahin: wie kann ein endliches Wesen, das als solches an das Seiende ausgeliefert und auf die Hinnahme desselben angewiesen ist, vor aller Hinnahme das Seiende erkennen, d. h. anschauen, ohne doch dessen „Schöpfer“ zu sein? Anders gewendet: wie muß dieses endliche Wesen seiner eigenen Seinsverfassung nach sein, damit ein solches erfahrungs-

⁵³ Vgl. oben § 2, S. 10 f.

freies Beibringen der Seinsverfassung des Seienden, d. h. eine ontologische Synthesis, möglich ist?

Wenn aber die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis so gestellt wird, jede Erkenntnis aber als endliche in die genannten zwei Elemente gedoppelt, d. h. selbst Synthesis ist, dann kommt in die Frage nach der Möglichkeit der apriorischen Synthesis eine eigentümliche Verwicklung. Denn diese Synthesis ist nicht identisch mit der obengenannten veritativen Synthesis, die lediglich die ontische Erkenntnis betrifft.

Die ontologische Synthesis ist als Erkenntnis überhaupt schon synthetisch, so daß die Grundlegung mit einer Herausstellung der reinen Elemente (reine Anschauung und reines Denken) einer reinen Erkenntnis beginnen muß. Sodann gilt es aufzuhehlen, welchen Charakter die ursprüngliche Wesenseinheit dieser reinen Elemente, d. h. die reine veritative Synthesis, hat. Diese soll nun aber derart sein, daß sie die reine Anschauung gleichfalls a priori bestimmt. Die ihr zugehörigen Begriffe müssen nicht nur ihrer Begriffsform, sondern auch ihrem Inhalte nach vor aller Erfahrung entspringen. Darin liegt aber: die zu der reinen veritativen Synthesis notwendig gehörige reine prädikative ist eine solche von ausgezeichneter Art. Daher muß im Problem der apriorischen Synthesis als der ontologischen die Frage nach dem Wesen der „ontologischen Prädikate“ in den Mittelpunkt rücken.

Die Frage nach der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit einer reinen veritativen Synthesis drängt aber in sich noch weiter zurück zur Aufhellung des ursprünglichen Grundes der inneren Möglichkeit dieser Synthesis. Durch die Enthüllung des Wesens der reinen Synthesis aus ihrem Grunde erwächst dann erst die Einsicht, inwiefern ontologische Erkenntnis Bedingung der Möglichkeit der ontischen sein kann. Damit umgrenzt sich das volle Wesen der ontologischen Wahrheit.

Die Grundlegung der Ontologie durchläuft demnach fünf Stadien, die durch folgende Titel angezeigt seien: 1. Die Wesenselemente der reinen Erkenntnis. 2. Die Wesenseinheit der rei-

nen Erkenntnis. 3. Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis. 4. Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis. 5. Die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis.

§ 8. Die Methode der Ursprungsenthüllung

Schon die vorläufige Kennzeichnung des Wesensbaues der endlichen Erkenntnis zeigte einen Reichtum von in sich zusammengehörigen Strukturen der Synthesis. Sofern nun die reine veritative Synthesis die Idee einer in gewissem Sinne scheinbar nicht-endlichen Erkenntnis enthält, verwickelte sich die Frage nach der Möglichkeit der Ontologie für ein endliches Wesen. Schließlich führte die Anzeige des Quellgrundes der Grundquellen der endlichen Erkenntnis und ihrer möglichen Einheit ins Unbekannte.

Bei diesem Charakter des leitenden Problems und der Dimension seiner möglichen Bearbeitung ist es nicht verwunderlich, wenn die Art der Ursprungsenthüllung und die Weise des Rückgangs in den Quellgrund zunächst unbestimmt bleiben. Ihre Sicherheit und Bestimmtheit erwachsen gleichsam erst während des Vordringens in das bislang verborgene Gebiet und bei der Auseinandersetzung mit dem, was sich da zeigt. Zwar ist das Gebiet der Ursprungsenthüllung nichts anderes als das menschliche „Gemüt“ (*mens sive animus*). Dessen Erschließung wird man der „Psychologie“ zuweisen. Sofern es sich dabei um eine Auslegung der „Erkenntnis“ handelt, als deren Wesen gemeinhin das Urteilen (*λόγος*) gilt, muß bei dieser Erschließung des Gemütes auch die „Logik“ beteiligt sein. Äußerlich genommen, werden „Psychologie“ und „Logik“ sich in die Aufgabe teilen bzw. um den Vorrang streiten und sich dabei passend erweitern und umbilden.

Bedenkt man nun aber einerseits die Ursprünglichkeit und Unvergleichlichkeit dessen, was Kant sucht, und sieht man andererseits die Fragwürdigkeit der überlieferten, auf eine

solche Problematik überhaupt nicht zugeschnittenen „Logik“ und „Psychologie“, dann erweist es sich als hoffnungslos, am Leitfaden der „logischen“ oder „psychologischen“ Fragestellung oder gar in einer äußerlichen Verknüpfung beider das Wesentliche der Kantischen Grundlegung der Metaphysik fassen zu wollen. Daß aber die „Transzendentalpsychologie“ nur der Ausdruck einer Verlegenheit ist, wird klar, sobald man begriffen hat, vor welche grundsätzlichen und methodischen Schwierigkeiten die Bestimmung des endlichen Menschenwesens gestellt wird.

So bleibt nur das eine, die Methode der Ursprungsenthüllung offen zu lassen und sie nicht vorschnell in eine überlieferte oder erdachte Disziplin zu drängen. Bei diesem Offenlassen des Charakters der Methode muß freilich in der Erinnerung behalten werden, was Kant selbst unmittelbar nach Abschluß der Kritik der reinen Vernunft über dieses Werk gesagt hat: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben“⁵⁴.

Gleichwohl bedarf es einer allgemeinen Hinweisung auf den grundsätzlichen Charakter des Vorgehens dieser Grundlegung der Metaphysik. Die Untersuchungsart läßt sich als „Analytik“ im weitesten Sinne fassen. Sie betrifft die endliche reine Vernunft im Hinblick darauf, wie sie aus dem Grunde ihres Wesens so etwas wie ontologische Synthesis möglich macht. Kant bezeichnet daher die Kritik als ein „Studium unserer inneren Natur“⁵⁵. Diese Enthüllung des Wesens des menschlichen Daseins ist „dem Philosophen aber sogar Pflicht“.^a

„Analytik“ bedeutet dabei aber nicht ein Auflösen und Zerschlagen der endlichen reinen Vernunft in Elemente, sondern umgekehrt ein „Auflösen“ als auflockerndes Freilegen^b der Keime der Ontologie. Sie enthüllt diejenigen Bedingungen,

⁵⁴ Brief an M. Herz 1781. WW (Cass.) IX, S. 198.

⁵⁵ A 703, B 731.

^a vgl. transzendente Reflexion als Verfahren der Kritik, A 262 f., B 319

^b Flüssigmachen, in Fluß-bringen! Ursprung

die eine Ontologie als Ganzes ihrer inneren Möglichkeit nach aufkeimen lassen. Solche Analytik ist nach Kants eigenen Worten ein „selbst durch Vernunft ans Licht“ Bringen, „was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt“⁵⁶.^c Analytik wird so zum Sehenlassen der Genesis des Wesens der endlichen reinen Vernunft aus ihrem eigenen Grunde.

Deshalb liegt in solcher Analytik die entwerfende Vorwegnahme des ganzen inneren Wesens der endlichen reinen Vernunft. Nur im Durchkonstruieren dieses Wesens wird der Wesensbau der Ontologie sichtbar. Als so enthüllter bestimmt er zugleich die Konstruktion der ihm notwendigen Fundamente. Dieses entwerfende Freilegen des Ganzen, was eine Ontologie im Wesen ermöglicht, bringt die Metaphysik auf den Grund und Boden, in dem sie als eine „Heimsuchung“⁵⁷ der menschlichen Natur verwurzelt ist.

B. Die Stadien der Durchführung des Entwurfs der inneren Möglichkeit der Ontologie

An dieser Stelle muß sich die Interpretation der Kritik erneut und in wachsender Schärfe des leitenden Problems versichern. Gefragt ist nach der Wesensmöglichkeit der ontologischen Synthesis. Auseinandergelegt lautet die Frage: wie kann endliches menschliches Dasein im vorhinein das Seiende überschreiten (transzendieren), welches Seiende es nicht nur nicht selbst geschaffen hat, auf das es sogar, um selbst als Dasein existieren zu können, angewiesen ist? Das Problem der Möglichkeit der Ontologie ist demnach die Frage nach dem Wesen und Wesensgrund der Transzendenz des vorgängigen Seinsverständnisses. Das Problem der transzendentalen, d.h. die Transzen-

⁵⁶ A XX.

⁵⁷ B XV.

^c Zer-gliedern, die *Einheit* der *Gliederung* ans Licht heben

denz bildenden Synthesis kann deshalb auch so gestellt werden: wie muß das endliche Seiende, das wir Mensch nennen, seinem innersten Wesen nach sein, damit es überhaupt offen sein kann zu Seiendem, das es nicht selbst ist, das sich daher von sich aus muß zeigen können?

Die Stadien einer Beantwortung dieser Frage wurden bereits oben⁵⁸ vorgezeichnet. Es gilt jetzt, sie im einzelnen zu durchlaufen, obzwar unter Verzicht auf eine alles in gleicher Weise ausschöpfende Interpretation. Wir folgen dabei der inneren Bewegung der Kantischen Grundlegung, ohne uns an seine eigene Disposition und deren Formulierung zu halten. Es gilt, hinter diese zurückzugehen, um aus dem ursprünglicheren Verständnis des inneren Zuges der Grundlegung die Angemessenheit, das Recht und die Grenzen der äußeren Architektonik der Kritik der reinen Vernunft abschätzen zu können.

Das erste Stadium der Grundlegung Die Wesenselemente der reinen Erkenntnis

Soll das Wesen einer a priori synthetischen Erkenntnis vor Augen gelegt werden, dann bedarf es zuvor der Aufhellung des Bestandes ihrer notwendigen Elemente. Als Erkennen muß die transzendente Synthesis eine Anschauung und als apriorisches Erkennen eine reine Anschauung sein. Als zur Endlichkeit des Menschen gehöriges reines Erkennen muß die reine Anschauung sich notwendig durch ein reines Denken bestimmen.

⁵⁸ Vgl. oben § 7, S. 39 f.

a) Die reine Anschauung im endlichen Erkennen^a

§ 9. Die Aufhellung
von Raum und Zeit als reinen Anschauungen

Läßt sich im endlichen Erkennen von Seiendem dergleichen wie ein reines Anschauen finden?^b Gesucht wird damit ein unmittelbares, obzwar erfahrungsfreies Begegnenlassen eines Einzelnen. Das reine Anschauen ist zwar als endliches ein hinnehmendes Vorstellen. Was aber jetzt hingenommen werden soll, wo es sich um Erkennen des Seins, nicht des Seienden handelt, kann nicht ein vorhandenes Seiendes sein, das sich gibt. Vielmehr muß das reine hinnehmende Vorstellen sich ein^c Vorstellbares selbst geben. Die reine Anschauung muß daher in gewisser Weise „schöpferisch“ sein.

Das in der reinen Anschauung Vorgestellte ist kein Seiendes (kein Gegenstand, d. h. kein erscheinendes Seiendes), aber gleichwohl nicht schlechthin nichts. Um so eindringlicher gilt es herauszustellen, was in der reinen Anschauung und nur in ihrer Weise vorgestellt wird, und wie, entsprechend dem Vorgestellten, die Weise des Vorstellens zu umgrenzen ist.

Als reine Anschauungen stellt Kant Raum und Zeit heraus. Es gilt, zunächst in bezug auf den Raum zu zeigen, wie er sich in der endlichen Erkenntnis von Seiendem bekundet, und worin demgemäß sein Wesen allein darstellbar ist.

Kant hat die Wesensenthüllung von Raum und Zeit so angelegt, daß er je einer negativen Charakteristik des Phänomens die darin vorgebildete positive folgen läßt.

Es ist kein Zufall, daß die Wesenscharakteristik negativ beginnt. Sie setzt mit der abwehrenden Aussage, daß Raum und Zeit dieses und jenes nicht sind, ein, weil das positiv zu Fas-

^a vgl. S. 145, überhaupt § 28

^b vgl. Fortschritte S. 91 f. der Entwurf der Idee einer Anschauung a priori

^c sein

sende im vorhinein und wesensmäßig schon bekannt, obzwar noch nicht erkannt, sondern in gewisser Weise verkannt ist. Der Raum, d. h. die Verhältnisse des Neben-, Über- und Hintereinander^d werden nicht irgendwo „da“ und „dort“ angetroffen. Der Raum ist nicht ein unter anderem Seienden vorhandenes Ding^e, keine „empirische Vorstellung“^f, d. h. kein in einem solchen Vorstellen Vorgestelltes. Damit^g sich Vorhandenes als Ausgedehntes in bestimmten räumlichen Verhältnissen soll zeigen können, muß vor allem hinnehmenden Erfassen des Vorhandenen der Raum schon offenbar sein. Er muß vorgestellt sein als das, „worinnen“ Vorhandenes allererst begegnen kann: der Raum ist ein im endlichen menschlichen Erkennen notwendig und im vorhinein, d. h. rein^h Vorgestelltes.ⁱ

Sofern nun aber dieses Vorgestellte „für jedes“ einzelne räumliche Verhältnis „gilt“, scheint dies eine Vorstellung zu sein, die „für viele gilt“, d. h. ein Begriff. Wiederum gibt die Wesensanalyse dessen, was da als Raum vorgestellt wird, Aufschluß über das zugehörige Vorstellen dieses Vorgestellten. Der Raum ist, so sagt Kant wiederum negativ, keine „diskursive“ Vorstellung. Die Einheit des einen Raumes ist nicht mit Bezug auf mehrere und einzelne räumliche Verhältnisse zusammengeholt und aus einer vergleichenden Betrachtung dieser zusammengebaut.^j Die Einheit des Raumes ist nicht die eines Begriffes, sondern die Einheit von etwas, was an ihm selbst ein einzig Eines ist. Die vielen Räume^k sind nur Einschränkungen des einen einzigen Raumes. Dieser aber ist nicht nur

^d hier klar die Verschiedenheit der Orte

^e „äußeres“ — *außer mir* und *außer anderen*

^f Raum nicht bloß das Abziehbare — Abstractum von vielem Verschiedenen

^g Denn damit

^h das Erscheinen ermöglichend

ⁱ das zweite Argument kommt nicht heraus; Notwendigkeit; keine von dem Erscheinen abhängende Bestimmung, sondern umgekehrt

^j zu n. 1? nein! dort das *empirische* der *Vorstellung* negiert

^k einzelnen

das jeweils Einschränkungbare, sondern die einschränkenden Schranken selbst sind sogar seines Wesens, d. h. räumlich. Der einige einzige Raum ist je in jedem seiner Teile ganz er selbst. Vorstellen des Raumes ist demnach unmittelbares Vorstellen eines einigen Einzelnen, d. h. Anschauung, wenn anders das Wesen der Anschauung als *repraesentatio singularis* bestimmt werden muß. Und zwar ist der Raum nach dem zuvor Gesagten das in einer reinen Anschauung Angesehene.

Die reine Anschauung muß aber als Anschauung das Angesehene nicht nur¹ unmittelbar, sondern unmittelbar ganz geben. Und zwar ist dieses reine Anschauen kein bloßes Hinnehmen eines Stückes, es schaut auch bei den Einschränkungen das Ganze zumal. „Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt.“⁵⁹ Der Raum ist eine Größe, heißt nicht: er ist ein soundso Großes; unendliche Größe heißt daher auch nicht: ein „endlos“ Großes, sondern „Größe“ bedeutet hier Großheit, die allererst ein soundso Großes („Quantitäten“) ermöglicht. „Das Quantum, worin alle Quantität allein bestimmt werden kann, ist in Ansehung der Menge der Teile unbestimmt und continuum: Raum und Zeit“⁶⁰.

Diese Großheit ist „unendlich“, bedeutet dann: der Raum ist gegenüber den bestimmten einzelnen Teilen nicht etwa dem Grade und dem Reichtum der Zusammensetzung nach verschieden, sondern unendlich^m, d. h. wesensmäßig, verschieden. Er liegt vor allen Teilen als das einschränkbare einige Ganze. Dieses hat nicht, wie die Allgemeinheit des Begriffes, das vielerlei Einzelne „unter sich“, sondern als je schon Mit-ange-

⁵⁹ A 25 (B 39).

⁶⁰ Kants handschriftlicher Nachlaß, a. a. O. Bd. V, Nr. 5846. Vgl. Erdmann, Reflexionen II, 1038.

¹ als Einzelnes, sondern dieses unmittelbar, d. h. ganz vorstellen, d. h. *geben*; dieses Einzelne hat die Einzelheit der Einzigkeit, also das wesentlich Einzelne — „*dieses*“

^m transzendentaler Begriff des Unendlichen
Anmerkung zur Thesis der 1. Antinomie; vgl. A n. 5

schautes „in sich“, so zwar, daß diese reine Anschauung des Ganzen die „Teile“ jederzeit hergeben kann. Das Vorstellen einer solchen „unendlichen“ Großheit als gegeben ist demnach ein gebendes Anschauen. Sofern das einige Ganze zumal gegeben wird, läßt dieses Vorstellen sein Vorstellbares entspringen und heißt in diesem Sinne ein „ursprüngliches“ⁿ Vorstellen⁶¹.

Die reine Anschauung hat also sehr wohl ihr Angeschautes, und zwar dergestalt, daß sie dieses nur in und durch das Anschauen selbst gibt. Das Angeschaute ist freilich weder ein vorhandenes Seiendes, noch ist es im reinen Anschauen selbst thematisch erfaßt. Im Hantieren mit den Dingen und im Wahrnehmen derselben sind ihre räumlichen Verhältnisse zwar „angeschaut“^o, aber zumeist nicht als solche gemeint.^p Das in der reinen Anschauung Angeschaute steht ungegenständlich und überdies unthematisch in einem Vorblick. Vorgeblickt wird dabei auf das einige Ganze, das die Zuordnung im Neben-, Unter- und Hintereinander ermöglicht. Was in dieser „Weise anzuschauen“ angeschaut wird, ist nicht schlechthin nichts.

Schon aus dem Bisherigen läßt sich entnehmen, daß die weitere Aufhellung des in der reinen Anschauung „ursprünglich Vorgestellten“ nur möglich wird, wenn es gelingt, eindringlicher ans Licht zu bringen, in welchem Sinne die reine Anschauung „ursprünglich“ ist, d. h. wie sie ihr Angeschautes entspringen läßt.^{qu}

⁶¹ A 32, B 48; vgl. auch B 40.

ⁿ vgl. unten S. 141

^o rein

^p Fortschritte S. 92 Z. 14, S. 103 Z. 10

^{qu} § 28, S. 142 ff.

§ 10. Die Zeit als die universale reine Anschauung^a

Reine Anschauung ist gesucht als das eine Wesenselement der ontologischen Erkenntnis, in der die Erfahrung des Seienden gründet. Raum gibt aber als reine Anschauung lediglich das Ganze derjenigen Verhältnisse vor, in denen die Begegnisse des äußeren Sinnes geordnet werden. Zugleich aber finden wir Gegebenheiten des „inneren Sinnes“, die keine räumliche Gestalt und keine räumlichen Bezüge zeigen, sondern sich als Abfolge von Zuständen unseres Gemütes (Vorstellungen, Strebungen, Stimmungen) bekunden. Worauf wir in der Erfahrung dieser Erscheinungen im vorhinein, obzwar ungegenständlich und unthematisch, hinblicken, ist das reine Nacheinander. Darum ist die Zeit „die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes“⁶². Die Zeit bestimmt „das Verhältnis der Vorstellungen in unserem inneren Zustande“⁶³. „... die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein; sie gehört weder zu einer Gestalt, oder Lage usw.“⁶⁴.

So sind die beiden reinen Anschauungen Raum und Zeit auf zwei Erfahrungsbezirke verteilt, und es scheint zunächst unmöglich, eine reine Anschauung zu finden, die jede Erkenntnis des Seins des erfahrbaren Seienden konstituiert und somit erlaubt, das Problem der ontologischen Erkenntnis universal zu stellen. Nun steht freilich bei Kant dicht neben der Zuordnung der beiden reinen Anschauungen zu den zwei Bezirken von Erscheinungen die These: „Die Zeit ist die formale Be-

⁶² A 33, B 49.⁶³ A 33, B 49.⁶⁴ A 33, B 49 f.

^a über Zeit und Zeitmodus vgl. S.S. 1930 [Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. GA Bd. 31] S. 152 ff., besonders S. 158 f.; W.S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. GA Bd. 41] S. 231 ff.; vgl. unten S. 102 f., 106 f.

dingung a priori aller Erscheinungen überhaupt.“⁶⁵ Demnach hat die Zeit einen Vorrang vor dem Raum. Als universale reine Anschauung muß sie daher zum führenden und tragenden Wesenselement der reinen, die Transzendenz bildenden Erkenntnis werden.

Die folgende Interpretation zeigt, wie die Zeit durch die einzelnen Stadien der Grundlegung der Metaphysik hindurch mehr und mehr in den Mittelpunkt rückt und erst hierdurch ihr eigenes Wesen ursprünglicher enthüllt, als das die vorläufige Kennzeichnung in der transzendentalen Ästhetik vermag.

Wie begründet nun Kant diesen Vorrang der Zeit als der universalen reinen Anschauung? Zunächst mag auffallen, daß Kant den äußeren Erscheinungen die Zeitbestimmung abstreitet, wo doch die alltägliche Erfahrung gerade an diesen, am Umlauf der Gestirne und im Naturgeschehen überhaupt (Wachstum und Absterben), die Zeit findet, und zwar so unmittelbar, daß die Zeit mit dem „Himmel“ gleichgesetzt wird. Allein, Kant bestreitet den äußeren Erscheinungen die Zeitbestimmtheit nicht schlechthin, wenn anders die Zeit die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen sein soll. Die eine These nimmt dem physischen Vorhandenen die Innerzeitigkeit, die andere gibt sie ihm. Wie lassen sich diese gegensätzlichen Aussagen vereinigen? Wenn Kant die Zeit als reine Anschauung auf die Gegebenheiten des inneren Sinnes, d. i. die Vorstellungen im weitesten Sinne, einschränkt, so liegt in dieser Einschränkung gerade eine Erweiterung ihres möglichen Bereiches, innerhalb dessen sie als vorgängige Weise anzuschauen fungieren kann. Unter den Vorstellungen finden sich solche, die als Vorstellungen auch Seiendes begegnen lassen, desgleichen das vorstellende Wesen selbst nicht ist. Kants Überlegung nimmt daher diesen Weg:

Weil alle Vorstellungen als Zustände des Vorstellens unmittelbar in die Zeit fallen, so gehört auch das im Vorstellen Vor-

⁶⁵ A 34, B 50.

gestellte als solches in die Zeit. Auf dem Umwege über die unmittelbare Innerzeitigkeit des Vorstellens ergibt sich eine vermittelte Innerzeitigkeit des Vorgestellten, d.h. derjenigen „Vorstellungen“, die durch den äußeren Sinn bestimmt sind. Weil die äußeren Erscheinungen demnach nur mittelbar innerzeitig sind, gehört ihnen die Zeitbestimmung in gewisser Weise zu, in gewisser Weise nicht. Die Argumentation von der Innerzeitigkeit des äußeren Anschauens als eines psychischen Geschehens auf die Innerzeitigkeit des in ihm Angeschauten wird für Kant durch die Doppeldeutigkeit der Ausdrücke „Anschauung“ bzw. „Vorstellung“ wesentlich erleichtert; denn die Ausdrücke meinen einmal Zustände des Gemütes, zugleich aber das, was sie als solche Zustände zum Gegenstand haben.

Ob diese Begründung der Universalität der Zeit als reiner Anschauung und damit ihrer zentralen ontologischen Funktion zu Recht besteht und die entscheidende sein kann, ob damit der Raum als reine Anschauung aus einer möglichen zentralen ontologischen Funktion verdrängt ist, muß hier zunächst offen bleiben⁶⁶.

Wenn überhaupt, dann ist die Begründung der Universalität der Zeit als reiner Anschauung nur dadurch möglich, daß, obwohl Raum und Zeit als reine Anschauungen beide „zum Subjekt“ gehören, die Zeit dem Subjekt ursprünglicher einwohnt als der Raum. Die unmittelbar auf die Gegebenheiten des inneren Sinnes eingeschränkte Zeit ist zugleich aber nur dann ontologisch universaler, wenn die Subjektivität des Subjektes in der Offenheit für das Seiende besteht. Je subjektiver die Zeit, um so ursprünglicher und weiter die Entschränkung des Subjektes.

Die universale ontologische Funktion, die Kant der Zeit zu Beginn der Grundlegung zuweist, kann sich demnach nur dadurch hinreichend rechtfertigen, daß gerade die Zeit selbst, und zwar in ihrer ontologischen Funktion, d. h. als Wesensbe-

⁶⁶ Vgl. unten § 35, S. 195 ff.

standstück der reinen ontologischen Erkenntnis, dazu zwingt, das Wesen der Subjektivität ursprünglicher zu bestimmen⁶⁷.

Die „transzendente Ästhetik“ hat zur Aufgabe, die ontologische *αἰσθησις* herauszustellen, die ermöglicht, das Sein des Seienden „a priori zu entdecken“. Sofern in aller Erkenntnis die Anschauung die Führung behält, ist jetzt zwar „eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie“⁶⁸ (Ontologie) gewonnen.

So wenig es jedoch angeht, die reine Anschauung als Wesenselement der ontologischen Erkenntnis im geringsten zu verflüchtigen, so wenig kann die isolierende Interpretation eines Elementes dieses schon in seiner elementaren Funktion sichtbar machen. Nicht Ausmerzung der transzendentalen Ästhetik als eines vorläufigen Problembestandes, sondern Erhaltung und Verschärfung ihrer Problematik muß das eigenste Ziel der von Kant durchgeführten Grundlegung werden, wenn anders sie ihrer eigenen Aufgabe sicher ist.

Zunächst gilt es aber, in derselben isolierenden Betrachtung das zweite Wesenselement einer reinen endlichen Erkenntnis herauszustellen: das reine Denken.

b) Das reine Denken im endlichen Erkennen

§ 11. Der reine Verstandesbegriff (Notion)

Das andere Element in der Endlichkeit menschlicher Erkenntnis ist das Denken, das als bestimmendes Vorstellen auf das in der Anschauung Angesehene abzielt und so der Anschauung allein dient. Der Gegenstand einer Anschauung, der je ein Einzelnes ist, bestimmt sich jedoch als „das und das“ in einer „allgemeinen Vorstellung“, d. h. im Begriff. Die End-

⁶⁷ Vgl. unten § 34, S. 188 ff.

⁶⁸ B 73.

lichkeit der denkenden Anschauung ist daher ein Erkennen durch Begriffe; reines Erkennen ist reine Anschauung durch reine Begriffe. Diese gilt es aufzuweisen, wenn überhaupt der volle Wesensbestand einer reinen Erkenntnis gesichert sein soll. Um aber solche reinen Begriffe finden zu können, bedarf es erst einmal der Klärung dessen, was unter diesem Titel gesucht wird.

Im Vorstellen, z. B. einer Linde, Buche, Tanne als Baum, wird das je einzelne Angesehene als das und das bestimmt, aus dem Hinblick auf solches, was „für viele gilt“. Diese Vielgültigkeit kennzeichnet zwar eine Vorstellung als Begriff, trifft jedoch noch nicht dessen ursprüngliches Wesen. Denn diese Vielgültigkeit gründet ihrerseits als abgeleiteter Charakter darin, daß im Begriff je das Eine vorgestellt ist, in dem mehrere Gegenstände übereinkommen. Begriffliches Vorstellen ist Übereinkommenlassen von Mehreren in diesem Einen. Die Einheit dieses Einen muß daher im begrifflichen Vorstellen vorgehend herausgesehen und allen bestimmenden Aussagen über das Mehrere vorgehalten werden. Das vorgängige Heraussehen des Einen, darin Mehreres soll übereinkommen können, ist der Grundakt der Begriffsbildung. Kant nennt ihn „Reflexion“. Sie ist „die Überlegung, wie verschiedene Vorstellungen in einem Bewußtsein begriffen sein können“⁶⁹.

Solches Überlegen bringt eine Mehreres umgreifende Einheit als solche vor sich, so daß im Bezug auf diese Einheit die Mehreren verglichen werden (Komparation); zugleich wird dabei von dem, was mit dem vorgehaltenen Einen unstimmig ist, abgesehen (Abstraktion im Kantischen Sinne). Das im begrifflichen Vorstellen Vorgestellte ist „eine Vorstellung, *sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann*“⁷⁰. Im Begriff wird nicht einfach etwas vorgestellt, was faktisch Mehrerem zukommt, sondern dieses Zukommende, sofern es zukommt, d. h. in sei-

⁶⁹ Logikvorlesung, a. a. O. VIII, § 6, S. 402.

⁷⁰ a. a. O. § 1, Anm. 1, S. 399.

ner Einheit. Als dieses umgreifende Eine ist das so Vorge stellte der Begriff, daher sagt Kant mit Recht: „Es ist eine bloße Tautologie, von allgemeinen oder gemeinsamen Begriffen zu reden“⁷¹.

Weil die Vorstellung sich zum Begriff bildet im Grundakt des vorgängigen Heraussehens des vielgültigen Einen, d. h. nach Kant in der Reflexion, heißen die Begriffe auch reflektierte, d. h. aus der Reflexion entspringende Vorstellungen. Der Begriffscharakter einer Vorstellung — daß ihr Vorgestelltes die Form des vielgültigen Einen hat — entspringt jederzeit der Reflexion. Was dabei jedoch, seinem Wasgehalt nach, das bestimmende Eine ist, das erwächst zumeist aus dem empirisch vergleichenden und absehenden Anschauen. Der Ursprung des Wasgehaltes solcher empirischen Begriffe ist daher kein Problem.

Unter dem Titel „reiner Begriff“ ist dagegen eine „reflektierte“ Vorstellung gesucht, deren Wasgehalt wesensmäßig nicht an den Erscheinungen abgelesen werden kann. Auch sein Inhalt muß daher a priori gewonnen werden können. Begriffe, die auch ihrem Inhalt nach a priori gegeben sind, nennt Kant Notionen, *conceptus dati a priori*⁷².

Gibt es dergleichen Begriffe? Liegen solche im menschlichen Verstande vorbereitet? Wie soll der Verstand einen Wasgehalt geben können, wo er doch nur eine auf gebende Anschauung gerade angewiesene leere Funktion des Verbindens ist? Und kann vollends im Verstande ein solches als gegeben vorgestelltes Was gefunden werden, wenn er, wie es jetzt geschehen soll, gerade von aller Anschauung isoliert wird? Wenn der Verstand für sich Ursprung, nicht nur der Form jedes Begriffes als eines solchen, sondern auch des Inhaltes bestimmter Begriffe sein soll, dann kann dieser Ursprung nur im Grundakt^a der Begriffsbildung als solcher liegen, in der Reflexion.

⁷¹ a. a. O. Anm. 2.

⁷² a. a. O. § 4, S. 401; ferner: A 320, B 377.

^a Grundakt — Vorstellen von *Einheit* — *Sammlung*

Jedes Bestimmen von etwas als etwas (Urteilen) enthält die „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“⁷³. Diese Handlung des reflektierenden Einigens ist aber nur so möglich, daß sie in sich selbst schon geführt wird durch den vorgängigen Hinblick auf eine Einheit, in derem Lichte ein Einigen überhaupt möglich ist. Das Reflektieren selbst ist also schon, ganz abgesehen davon, was je an Begriffen aus seiner Handlung erwächst, das vorgängige Vorstellen einer die Einigung führenden Einheit als einer solchen. Wenn demgemäß im Reflektieren selbst das Vorstellen von Einheit liegt, dann heißt das: zur Wesensstruktur des Grundaktes des Verstandes gehört Vorstellen von Einheit.

Das Wesen des Verstandes ist ursprüngliches Begreifen. In der Struktur der Verstandeshandlung als vorstellender Einigung liegen die Vorstellungen der je führenden Einheit vorbereitet. Diese vorgestellten Einheiten sind der Inhalt der reinen Begriffe. Der Wasgehalt dieser Begriffe ist die jeweils eine Einigung ermöglichende Einheit. Das Vorstellen dieser Einheiten ist in sich, auf Grund seines spezifischen Inhalts, a priori schon begrifflich. Der reine Begriff bedarf nicht mehr der Beischaffung einer Begriffsform, er ist diese selbst in einem ursprünglichen Sinne.

Die reinen Begriffe erwachsen daher nicht erst durch einen Akt der Reflexion, sie sind nicht reflektierte Begriffe, sondern die im vorhinein zur Wesensstruktur der Reflexion gehörigen, d. h. in, mit und für die Reflexion handelnden Vorstellungen, d. h. reflektierende Begriffe. „Alle Begriffe überhaupt, von woher sie auch ihren Stoff nehmen mögen, sind reflektierte, d. i. in das logische Verhältnis der Vielgültigkeit gebrachte Vorstellung. Allein es gibt Begriffe, deren ganzer Sinn nichts anderes ist, als eine oder andere Reflexion, welcher vorkommende Vorstellungen können unterworfen werden. Sie können Reflexions-

⁷³ A 68, B 93.

begriffe (*conceptus reflectentes*) heißen; und weil alle Art der Reflexion im Urteile vorkommt, so werden sie die bloße Verstandeshandlung, die im Urteile auf das Verhältnis angewandt wird, absolut in sich fassen, als Gründe der Möglichkeit zu urteilen“⁷⁴.

Danach gibt es reine Begriffe im Verstand als solchem, und die „Zergliederung des Verstandesvermögens selbst“ muß diese, die Wesensstruktur der Reflexion mitkonstituierenden Vorstellungen ans Licht bringen.

§ 12. Die Notionen als ontologische Prädikate (Kategorien)

Der reine Verstand gibt in sich ein Mannigfaltiges, die reinen Einheiten möglicher Einigung her. Und wenn gar die möglichen Weisen der Einigung (Urteile) einen geschlossenen Zusammenhang, d. h. die geschlossene Natur des Verstandes selbst ausmachen, dann liegt im reinen Verstand ein systematisches Ganzes der Mannigfaltigkeit reiner Begriffe verborgen. Dieses Ganze ist aber dann das System derjenigen Prädikate, die in der reinen Erkenntnis fungieren, d. h.^a über das Sein des Seienden aussagen. Die reinen Begriffe haben den Charakter von ontologischen Prädikaten, die von altersher „Kategorien“ genannt werden. Die Urteilstafel ist daher der Ursprung der Kategorien und ihrer Tafel.

Dieser Ursprung der Kategorien wurde vielfach und wird immer wieder angezweifelt. Das Hauptbedenken stößt sich an der Fragwürdigkeit der Ursprungsquelle selbst, an der Urteilstafel als solcher und ihrer zureichenden Begründung. In der Tat entwickelt Kant die Mannigfaltigkeit der Funktionen im Urteil nicht aus dem Wesen des Verstandes. Er legt vielmehr eine fertige Tafel vor, die nach den vier „Hauptmomen-

⁷⁴ Erdmann Reflexionen II, 554. Kants handschriftlicher Nachlaß, a. a. O. Bd. V, Nr. 5051.

^a wieso?

ten“ Quantität, Qualität, Relation, Modalität⁷⁵ gegliedert ist. Ob und inwiefern gerade diese vier Momente im Wesen des Verstandes gründen, wird gleichfalls nicht gezeigt.^b Ob sie überhaupt rein formallogisch begründbar sind, kann bezweifelt werden.

Dann wird aber überhaupt unsicher, welchen Charakter diese Urteilstafel hat. Kant selbst schwankt und nennt sie bald eine „transzendente Tafel“⁷⁶, bald eine „logische Tafel der Urteile“⁷⁷. Fällt so nicht der Vorwurf, den Kant der Kategorien-tafel des Aristoteles macht, auf seine Urteilstafel zurück?

Allein, es gilt hier nicht zu entscheiden, ob und inwieweit die vielfachen Bemängelungen der Kantischen Urteilstafel berechtigt sind und ob sie auch nur den Grundmangel treffen, sondern wir müssen sehen, daß eine solche Kritik der Urteilstafel als vermeintliche Kritik der Ursprungsquelle der Kategorien das entscheidende Problem von Grund aus schon verfehlt hat. Denn die Kategorien werden nicht nur faktisch nicht aus der Urteilstafel abgeleitet, sie können überhaupt nicht aus ihr hergeleitet werden. Und das deshalb nicht, weil im jetzigen Stadium der Erörterung der isolierten Elemente der reinen Erkenntnis das Wesen und die Idee der Kategorie überhaupt noch nicht bestimmt, ja nicht einmal zum Problem gemacht werden kann.

Wenn aber jetzt die Frage nach dem Ursprung der Kategorien grundsätzlich noch nicht auftauchen kann, dann muß die Urteilstafel für die Vorbereitung der Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis eine andere als die oben angegebene Funktion haben.

Es scheint ein Leichtes zu sein, der Aufgabe, die das erste Sta-

⁷⁵ Logikvorlesung, § 20, S. 408.

⁷⁶ A 73, B 98.

⁷⁷ Prolegomena § 21.

^b vgl. dazu jetzt: Reich, Klaus, Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel, 1952; dazu meine Vorlesungen und Übungen 1929-32

dium der Grundlegung stellt, zu genügen. Denn was ist handgreiflicher als die Elemente der reinen Erkenntnis, reine Anschauung und reiner Begriff, nebeneinander gestellt? Allein, gerade bei dieser Isolierung darf von Anfang an nicht aus dem Blick verloren werden, daß endliche reine Erkenntnis zum Problem gemacht ist. Das sagt nach Früherem: das zweite Element, das reine Denken, hat wesentlich Dienststellung zur Anschauung. Zum reinen Denken gehört also wesensmäßig, nicht beiläufig und nachträglich, die Angewiesenheit auf reine Anschauung. Wenn der reine Begriff zunächst als Notion gefaßt wird, dann ist ja das zweite Element der reinen Erkenntnis noch gar nicht in seinem elementaren Charakter gewonnen, sondern im Gegenteil um das entscheidende Wesensmoment beschnitten, nämlich den inneren Bezug zur Anschauung. Der reine Begriff als Notion ist daher nur ein Bruchstück des zweiten Elementes der reinen Erkenntnis.

Solange der reine Verstand nicht hinsichtlich seines Wesens, d. h. seiner reinen Anschauungsbezogenheit, im Blick steht, kann ein Ursprung der Notionen als ontologischer Prädikate gar nicht enthüllt werden. Die Urteilstafel ist daher auch nicht der „Ursprung der Kategorien“, sondern lediglich der „Leitfaden der Entdeckung aller Verstandesbegriffe“. In ihr soll die Anweisung auf das geschlossene Ganze der reinen Begriffe liegen; nicht aber kann sie die Enthüllung des vollen Wesens der reinen Begriffe als Kategorien geben. Ob freilich die Urteilstafel in der Art, wie Kant sie einführt und darstellt, auch nur diese beschränkte Funktion der Vorzeichnung einer systematischen Einheit der reinen Verstandesbegriffe übernehmen kann, bleibe hier offen.

Aus dem Dargestellten wird nun gerade deutlich: je radikaler man versucht, die reinen Elemente einer endlichen Erkenntnis zu isolieren, um so eindringlicher wird die Unmöglichkeit einer solchen Isolierung, um so aufdringlicher die Angewiesenheit des reinen Denkens auf die Anschauung. Damit zeigt sich aber die Künstlichkeit des ersten Ausgangs einer Charak-

teristik der reinen Erkenntnis. Die reinen Begriffe können erst dann als ontologische Prädikate bestimmt werden, wenn sie aus der *Wesenseinheit* der endlichen reinen Erkenntnis verstanden werden.

Das zweite Stadium der Grundlegung

Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis

Die isolierten reinen Elemente der reinen Erkenntnis sind: die Zeit als universale reine Anschauung und die Notionen als das im reinen Denken Gedachte. Wenn jedoch die isolierende Betrachtung nicht einmal die Elemente als solche völlig zu fassen bekommt, dann wird erst recht ihre Einheit nicht durch eine dazukommende Verknüpfung der isolierten Stücke gewonnen werden können. Damit verschärft sich aber das Problem der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis, wenn anders es nicht bei der negativen Charakteristik sein Bewenden haben soll, daß diese Einheit kein bloßes nachträglich zwischen die Elemente gespanntes Band sein kann.

Die Endlichkeit der Erkenntnis bekundet gerade eine eigentümliche innere Angewiesenheit des Denkens auf die Anschauung bzw. umgekehrt eine Bestimmungsbedürftigkeit dieser durch jenes. Der Zug der Elemente zueinander deutet darauf hin, daß ihre Einheit nicht „später“ als sie selbst sein kann, sondern „früher“ in ihnen angelegt und für sie grundgelegt sein muß. Diese Einheit einigt als ursprüngliche die Elemente so, daß gerade erst in der Einigung die Elemente als solche entspringen und durch sie in ihrer Einheit gehalten werden. Wie weit gelingt es Kant, bei dem Ausgang von den isolierten Elementen gleichwohl diese ursprüngliche Einheit sichtbar zu machen?

Kant gibt die erste, alle weitere Erhellung vorbereitende Kennzeichnung der ursprünglichen Wesenseinheit der reinen Elemente im dritten Abschnitt des ersten Hauptstückes der „Ana-

lytik der Begriffe“, und zwar in dem Stück, das überschrieben ist: „Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien“⁷⁸. Das Verständnis dieses Paragraphen ist der Schlüssel zum Verständnis der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik.

Weil die Notionen, als der Endlichkeit der Erkenntnis zugehörig, wesenhaft auf reine Anschauung bezogen sind, und weil diese Bezogenheit von reiner Anschauung und reinem Denken die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis mit ausmacht, ist die Wesensumgrenzung der Kategorie überhaupt zugleich die Aufhellung der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis. Es gilt jetzt, Kants Antwort auf die Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis durch die Interpretation des genannten Stückes darzustellen. Zuvor bedarf freilich die Frage selbst noch einer Verdeutlichung.

§ 13. Die Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis

Sind die Elemente der endlichen reinen Erkenntnis wesenhaft aufeinander angewiesen, dann verhindert das schon, ihnen ihre Einheit als ein nachträgliches Beisammen gleichsam anzukleben. Daß und wie die Einheit den Elementen zugrundeliegt, hat die vorausgehende Isolierung gerade verdeckt und unkenntlich gemacht. Wenn aber eine Analyse die Tendenz auf die Enthüllung der ursprünglichen Einheit durchhält, so gewährleistet dies doch nicht schon eine volle Erfassung derselben. Im Gegenteil, bei der Schärfe, mit der die Isolierung vollzogen wurde, und bei der noch deutlicher hervortretenden Eigenart gerade des zweiten Elementes ist zu erwarten, daß diese Isolierung nicht mehr ganz rückgängig gemacht werden kann, so daß am Ende die Einheit doch nicht aus ihrem eigenen Ursprung ausdrücklich entwickelt wird.

⁷⁸ A 76–80, B 102–105; in B als § 10 bezeichnet.

Daß die Einheit nicht Ergebnis eines Zusammengeratens der Elemente, sondern selbst das ursprünglich Einigende sein soll, kündigt sich in ihrer Benennung als „Synthesis“ an.

Nun sind aber in der vollen Struktur der endlichen Erkenntnis mannigfaltige Synthesen notwendig aufeinander einge spielt⁷⁹. Zur veritativen Synthesis gehört die prädikative, in die wiederum die apophantische eingebaut ist. Welche von diesen Synthesen ist gemeint, wenn nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis gefragt wird? Offenbar die veritative; denn sie betrifft ja die Einheit von Anschauung und Denken. In ihr sind aber die übrigen notwendig mit eingeschlossen.

Die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis soll doch aber die Einheit des Zusammen aller strukturalen Synthesen im ganzen bilden. Die veritative Synthesis erhält demnach in der Frage nach der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis nur insofern einen Vorrang, als sich in ihr das Synthesisproblem konzentriert. Das schließt nicht aus, daß es sich ebenso notwendig an den übrigen Formen der Synthesis orientiert. Bei der Frage nach der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis geht es überdies um die *reine* veritative Synthesis. Gefragt wird nach der ursprünglichen Einigung der reinen universalen Anschauung (Zeit) und des reinen Denkens (der Notionen). Nun ist aber die reine Anschauung in sich schon — als Vorstellen eines einigen Ganzen — so etwas wie ein anschauendes Einigen. Kant spricht daher mit Recht von einer „Synopsis“ in der Anschauung⁸⁰. Zugleich ergab die Analyse der Notion als eines „reflektierenden Begriffes“, daß das reine Denken als Vorstellen der reinen Einheiten in sich ursprünglich einheitgebend und in diesem Sinne „synthetisch“ ist.

Das Problem der reinen veritativen oder ontologischen Synthesis muß demnach auf die Frage gebracht werden: wie sieht die ursprüngliche (veritative) „Synthesis“ der reinen Synopsis

⁷⁹ Vgl. oben § 7, S. 38; und § 9, S. 44.

⁸⁰ A 94.

und der reinen reflektierenden (prädikativen) Synthesis aus? Schon aus der Form dieser Frage läßt sich abschätzen, daß die gesuchte Synthesis einen ganz ausgezeichneten Charakter haben muß, wenn anders sie solches einigen soll, was in sich schon Synthesisstruktur zeigt. Die gesuchte Synthesis muß den zu einigenden Formen der „Synthesis“ und „Synopsis“ im vorhinein schon gewachsen sein, sie muß diese selbst im Einigen derselben ursprünglich bilden.

§ 14. Die ontologische Synthesis

Die Frage nach der Wesenseinheit von reiner Anschauung und reinem Denken kommt aus der vorgängigen Isolierung dieser Elemente her. Der Charakter der ihnen zugehörigen Einheit läßt sich deshalb zunächst so vorzeichnen, daß gezeigt wird, wie jedes dieser Elemente das andere strukturmäßig fordert. Sie zeigen Fugen, die auf ein Ineinandergefügtes vordeuten. Die veritative Synthesis ist dann das, was sich nicht nur in diese Fugen, die Elemente zusammenfügend, einfügt, sondern diese Fugen allererst „fügt“.

Kant leitet daher die allgemeine Charakteristik der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis mit dem folgenden Hinweis ein: „Dagegen hat die transzendente Logik ein Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori vor sich liegen, welches die transzendente Ästhetik ihr darbietet, um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne allen Inhalt, mithin völlig leer sein würde. Raum und Zeit enthalten nun ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori, gehören aber gleichwohl zu den Bedingungen der Rezeptivität unseres Gemüts, unter denen es allein Vorstellungen von Gegenständen empfangen kann, die mithin auch den Begriff derselben jederzeit affizieren müssen. Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und

verbunden werde, um daraus eine Erkenntnis zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis.“⁸¹

Die Angewiesenheit von reiner Anschauung und reinem Denken aufeinander wird hier zunächst in einer merkwürdig äußerlichen Form eingeführt. Aber streng genommen hat nicht die „transzendente Logik“ das reine Mannigfaltige der Zeit „vor sich liegen“, sondern diese Vorlage gehört zur Wesensstruktur des von der transzendentalen Logik analysierten reinen Denkens. Entsprechend „bietet“ nicht die transzendente Ästhetik das reine Mannigfaltige dar, sondern die reine Anschauung ist von Hause aus darbietend, und zwar in Richtung auf das reine Denken.

Dieses reine Dargebot wird sogar noch schärfer als ein „Affizieren“ eingeführt, wobei nicht an die Affektion durch die Sinne zu denken ist. Sofern diese Affektion „jederzeit“ zur reinen Erkenntnis gehört, sagt das: unser reines Denken ist jederzeit vor die es angehende Zeit gestellt. Wie das möglich ist, bleibt zunächst dunkel.

Bei dieser wesenhaften Angewiesenheit unseres reinen Denkens auf das reine Mannigfaltige „fordert“ die Endlichkeit unseres Denkens, daß sich dieses Mannigfaltige dem Denken selbst, d.h. ihm als einem begrifflich bestimmenden, fügt. Damit aber die reine Anschauung durch reine Begriffe bestimmbar sei, muß ihr Mannigfaltiges der Zerstreuung entnommen, d.h. durchgegangen und gesammelt sein. Dieses gegenseitige Sich-füreinander-bereiten geschieht in derjenigen Handlung, die Kant allgemein Synthesis nennt. In ihr treffen sich die beiden reinen Elemente jeweils von sich her, sie schließt die aufeinander zuweisenden Fugen und macht so die Wesenseinheit einer reinen Erkenntnis aus.

Diese Synthesis ist weder Sache der Anschauung noch des Denkens. Sie hat, gleichsam „zwischen“ beiden vermittelnd, mit beiden Verwandtschaft. Daher muß sie überhaupt mit den

⁸¹ A 76 f., B 102.

Elementen deren Grundcharakter teilen, d.h. ein Vorstellen sein. „Die Synthesis überhaupt ist, wie wir künftig sehen werden, die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.“⁸²

Damit wird zunächst angedeutet, daß offenbar alles, was überhaupt an Synthesisstrukturen sich im Wesensbau der Erkenntnis zeigt, durch die Einbildungskraft erwirkt ist. Jetzt handelt es sich aber im besonderen und zuvor um die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis, d.h. um die „reine Synthesis“. Rein heißt sie, „wenn das Mannigfaltige . . . a priori gegeben ist“⁸³. Die reine Synthesis fügt sich demnach in das, was als Synopsis in der reinen Anschauung einigt.

Zugleich bedarf sie aber der Hinblicknahme auf eine leitende Einheit. Zur reinen Synthesis gehört demnach, daß sie als vorstellendes Einigen im vorhinein die ihr zugehörige Einheit als solche, d.h. allgemein vorstellt. Allgemein-Vorstellen dieser ihr wesenhaft eigenen Einheit heißt jedoch: die reine Synthesis bringt sich hinsichtlich der in ihr vorgestellten Einheit auf den Begriff, der ihr selbst Einheit gibt. So handelt die reine Synthesis rein synoptisch in der reinen Anschauung und zugleich rein reflektierend im reinen Denken. Hieraus ergibt sich: zur Einheit des vollen Wesens der reinen Erkenntnis gehören drei Stücke:

„Das erste, was uns zum Behuf der Erkenntnis aller Gegenstände a priori gegeben sein muß, ist das *Mannigfaltige* der reinen Anschauung; die *Synthesis* dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, gibt aber noch keine Erkenntnis. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis *Einheit* geben, und lediglich in der Vorstellung dieser notwendigen synthetischen Einheit bestehen, tun das dritte zum Erkennt-

⁸² A 78, B 103 (v. Vf. gesp.).

⁸³ A 77, B 103.

nisse eines vorkommenden Gegenstandes, und beruhen auf dem Verstande.“⁸⁴

In dieser Dreiheit hält die reine Synthesis der Einbildungskraft die Mitte. Das hat jedoch nicht den äußerlichen Sinn, als sei die Einbildungskraft lediglich in der Aufzählung der Bedingungen der reinen Erkenntnis zwischen der ersten und dritten genannt. Diese Mitte ist vielmehr eine strukturelle. In ihr treffen und fügen sich die reine Synopsis und die reine reflektierende Synthesis zusammen. Diese Ineinsfügung drückt sich für Kant darin aus, daß er die Selbigkeit der reinen Synthesis im Synhaften der Anschauung und des Verstandes feststellt.

„Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen *in einem Urteile* Einheit gibt, die gibt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen *in einer Anschauung* Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heißt.“⁸⁵ Mit dieser Selbigkeit der synthetischen Funktion meint Kant nicht die leere Identität eines überall wirkenden formalen Verknüpfens, sondern die ursprünglich reiche Ganzheit eines vielgliedrigen, als Anschauen und Denken zumal wirkenden Einigens und Einheitgebens. Das sagt zugleich: die früher genannten Weisen der Synthesis, die formal apophantische der Urteilsfunktion und die prädikative der begrifflichen Reflexion gehören zusammen in die Einheit des Wesensbaues endlicher Erkenntnis als veritativer Synthesis von Anschauung und Denken. Selbigkeit heißt hier: wesensmäßige, strukturelle Zusammengehörigkeit.

„Derselbe Verstand also, und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen, vermittelt der analytischen Einheit, die logische Form eines Urteils zustande brachte, bringt auch, vermittelt der synthetischen Einheit des Manigfaltigen in der Anschauung überhaupt, in seine Vorstellun-

⁸⁴ A 78 f., B 104.

⁸⁵ A 79, B 104 f.

gen einen transzendentalen Inhalt ...“⁸⁶ Was jetzt als Wesenseinheit der reinen Erkenntnis sichtbar wird, ist weit entfernt von der leeren Einfachheit eines letzten Prinzips. Es bekundet sich vielmehr als eine vielgestaltige Handlung, die in ihrem Handlungscharakter sowohl als auch in der Vielgliedrigkeit ihres Einigens dunkel bleibt. Diese Charakteristik der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis kann nicht der Abschluß, sondern muß der rechte *Anfang* der Grundlegung der ontologischen Erkenntnis sein. Dieser Grundlegung wird zur Aufgabe gemacht, die reine Synthesis als solche ans Licht zu bringen. Weil sie aber Handlung ist, kann ihr Wesen nur so offenbar werden, daß sie in ihrem Entspringen selbst verfolgt wird. Jetzt erst zeigt sich aus dem, was sich als Thema der Grundlegung aufdrängt, warum eine Grundlegung der ontologischen Erkenntnis zu einer Enthüllung des Ursprungs der reinen Synthesis, d.h. dieser in ihrem Entspringen-lassen als einem solchen, werden muß.

Wenn die Grundlegung der Metaphysik jetzt in das Stadium kommt, wo „die Sache selbst tief eingehüllt ist“⁸⁷ und daher über die Dunkelheit nicht Klage geführt werden darf, muß um so mehr ein kurzer Aufenthalt genommen werden zu einer methodischen Besinnung auf den jetzigen Standort der Grundlegung und den ihr gewiesenen weiteren Weg.

§ 15. Das Kategorienproblem und die Rolle der transzendentalen Logik

Das Problem der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis gibt erst den Boden zur Bestimmung des Wesens der Kategorie. Soll diese nicht nur und nicht in erster Linie, wie der Name andeutet, eine Weise des „Aussagens“, *σχῆμα τοῦ λόγου* sein, sondern ihrem eigensten Wesen als *σχῆμα τοῦ ὄντος* genügen können, dann darf sie nicht als „Element“ (Notion) der

⁸⁶ A 79, B 105.

⁸⁷ A 88, B 121.

reinen Erkenntnis fungieren^a, sondern in ihr muß gerade das erkannte Sein des Seienden liegen. Das Erkennen des Seins aber ist Einheit von reiner Anschauung und reinem Denken. Für das Wesen der Kategorie wird demnach gerade die reine Anschaulichkeit der Notionen entscheidend.

Nun war die „metaphysische Exposition“ der reinen Anschauung die Aufgabe der transzendentalen Ästhetik. Die Aufhellung des anderen Elementes der reinen Erkenntnis, des reinen Denkens, fiel der transzendentalen „Logik“, und zwar der Analytik der Begriffe, zu. Das Problem der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis hat die Untersuchung über die Isolierung der Elemente hinausgeführt. Die reine Synthesis fällt demnach weder der reinen Anschauung noch dem reinen Denken zu. Daher kann die jetzt anhebende Erhellung des Ursprungs der reinen Synthesis weder eine transzendental-ästhetische noch eine transzendental-logische sein. Entsprechend ist die Kategorie weder ein Problem der transzendentalen Ästhetik noch der transzendentalen Logik.

In welche transzendente Disziplin fällt dann aber die Erörterung des zentralen Problems der Möglichkeit der Ontologie? Kant bleibt diese Frage fremd. Er weist der „Analytik der Begriffe“ nicht nur die Erhellung des reinen Begriffes als Element der reinen Erkenntnis zu, sondern auch die Bestimmung und Begründung der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis. Damit erhält die Logik einen unvergleichlichen Vorrang vor der Ästhetik, wo doch andererseits gerade die Anschauung das Primäre^b im Ganzen der Erkenntnis darstellt.

Diese Merkwürdigkeit bedarf der Klärung, wenn anders die Problematik der folgenden Stadien der Grundlegung der Metaphysik durchsichtig bleiben soll. Diese Klärung wird um so dringlicher, als bei der Interpretation der Kritik der reinen Vernunft immer wieder die Neigung obsiegt, sie als eine

^a unklar

^b vgl. oben S. 21

„Logik der reinen Erkenntnis“ zu fassen, und zwar auch da, wo der Anschauung und damit der transzendentalen Ästhetik ein relatives Recht eingeräumt ist.

Am Ende besteht der Vorrang der transzendentalen Logik im Ganzen der Grundlegung der *Metaphysica generalis* in gewisser Weise zu Recht.^c Aber gerade deshalb muß die Interpretation sich von der Kantischen Architektonik frei und die Idee der transzendentalen Logik problematisch machen.

Zunächst bedarf es der Verständigung darüber, inwiefern Kant mit Recht nicht nur die Erörterung des zweiten Elementes der reinen Erkenntnis, sondern auch das Problem der Einheit beider Elemente in der „Analytik der Begriffe“ abhandelt.

Wenn das Wesen des Denkens in seiner dienenden Anschauungsbezogenheit besteht, dann muß eine recht verstandene Analytik des reinen Denkens gerade diese Bezogenheit als solche mit in den Bereich ihrer Problematik ziehen. Daß dies bei Kant geschieht, wird so zum Beleg dafür, daß die Endlichkeit des Denkens im Thema steht. Gibt man der Vorherrschaft der transzendentalen Logik diesen Sinn, dann folgt freilich aus ihr alles andere als eine Herabminderung der Funktion der transzendentalen Ästhetik oder gar deren völlige Ausschaltung. Wohl dagegen hebt sich mit der Einsicht in den Grund^d des Vorrangs der transzendentalen Logik dieser selbst auf; freilich nicht zugunsten der transzendentalen Ästhetik, wohl aber zugunsten einer Fragestellung, die das zentrale Problem der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis und ihrer Begründung auf eine ursprünglichere Basis zurücknimmt.

Dadurch, daß Kant der Analytik der Begriffe auch die Erörterung der Bedingungen und Prinzipien ihres „Gebrauchs“ zuweist, kommt zwar unter dem Titel des Gebrauchs der reinen Begriffe notwendig die Anschauungsbezogenheit des rei-

^c weil der ganze Ansatz der Seinsfrage seit der Antike vom λόγος her (κατηγορίαι!); Seinsfrage — als Onto-logie; wobei „logie“ nicht nur den Disziplincharakter meint, sondern Ontologo-logie!

^d und die Art

nen Denkens ins Thema. Doch wird dabei die Frage der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis immer im Ausgang vom Denkelement her gestellt. Die Neigung hierzu erhält ständig dadurch eine Unterstützung, daß die Kategorie, die im Grunde das Problem der Wesenseinheit enthält, sich immer zugleich als Notion unter dem Titel des reinen Verstandesbegriffes darstellt.

Dazu kommt aber vor allem, daß Kant bei dieser primären Orientierung am Denkelement die allgemeinen Kenntnisse über das Denken überhaupt im Sinne der traditionellen formalen Logik beiziehen muß. Dadurch erhält das, was ins Transzendente gewendet zum Problem des reinen Begriffes als Kategorie führt, den Charakter einer logischen, obzwar transzendental-logischen Erörterung.

Schließlich aber besitzt die Orientierung am Logos und an der Ratio entsprechend ihrer Bedeutung in der abendländischen Metaphysik bei der Grundlegung dieser von vornherein einen Vorrang, was in der Bestimmung dieser Grundlegung als einer Kritik der reinen Vernunft zum Ausdruck kommt.

Zu all dem: Kant bedurfte für die architektonische Beherrschung und Darstellung des „sehr vermischten Gewebes der menschlichen Erkenntnis“⁸⁸, das gerade erst durch seine Analytik offenbar wurde, eines gewissen schulmäßigen Gefüges, das eine neu zu schaffende Logik der reinen Erkenntnis am ehesten aus der formalen Logik übernehmen konnte.

So selbstverständlich diese vielfältige Herrschaft der „Logik“ in der Kritik der reinen Vernunft sein mag, die folgende Interpretation der weiteren und entscheidenden Stadien der Grundlegung der Ontologie muß durch die Architektonik der äußeren Problemfolge und -prägung hindurchdringen und den inneren Zug der Problematik vor Augen legen, der Kant erst zu solcher Darstellung kommen ließ.

⁸⁸ A 85, B 117.

Das dritte Stadium der Grundlegung
Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit
der ontologischen Synthesis

Die scheinbar feste Antwort auf die Frage nach der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis löst sich mit der näheren Bestimmung dieser Einheit fortschreitend in das Problem der Möglichkeit einer solchen Einigung auf. In der reinen Synthesis sollen reine Anschauung und reines Denken a priori sich treffen können.

Was und wie muß die reine Synthesis selbst sein, um der Aufgabe einer solchen Einigung zu genügen? Es gilt jetzt, die reine Synthesis gleichsam in der Hinsicht vorzuführen, daß sie zeigt, wie sie Zeit und Notion zu einigen vermag. Die Vorführung des ursprünglichen Sichbildens der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis ist Sinn und Aufgabe dessen, was Kant die „transzendente Deduktion der Kategorien“ nennt.

Wenn so die Grundabsicht der „Deduktion“ in der analytischen Erschließung der Grundstruktur der reinen Synthesis liegt, dann kann ihr echter Gehalt nicht in einer Darstellung ihrer als „quaestio juris“ zum Ausdruck kommen. Die quaestio juris darf daher von vornherein nicht zum Leitfaden der Interpretation dieses zentralen Kantischen Lehrstückes genommen werden. Motiv und Tragweite der juristischen Formel der transzendentalen Deduktion müssen vielmehr umgekehrt aus der eigentlichen Problemtendenz derselben erklärt werden.

Aus später angeführten Gründen⁸⁹ hält sich die vorliegende Interpretation ausschließlich an die Bearbeitung der transzendentalen Deduktion in der ersten Auflage. Kant betont wiederholt die „Schwierigkeit“ der transzendentalen Deduktion und sucht ihrer „Dunkelheit“ „abzuhelfen“. Die im Gehalt

⁸⁹ Vgl. unten § 31, S. 160 ff.

des Problems selbst sich immer stärker offenbarende Vielfältigkeit und Verschlungenheit der Bezüge verhindert es von Anfang an, daß sich Kant mit einem einzigen Ansatz der Deduktion begnügen und bei einem einzigen Weg ihrer Durchführung beruhigen kann. Aber selbst die mehrfache Durchführung zeigt Kant immer noch bei der ringenden Arbeit. Oft wird plötzlich erst unterwegs klar gesehen und gesagt, welchem Ziel die transzendente Deduktion zustrebt. Und was sich erst durch die analytische Enthüllung darstellen sollte, wird in einer nur „vorläufigen Erinnerung“ vorausgeschickt. Die innere Vielfältigkeit des Problems verursacht es nun auch, daß nicht selten diejenigen Bezüge, deren Klärung besondere Schwierigkeit bereitet, eine allzu betonte Behandlung erfahren und so dazu verleiten, ihre sachliche Bedeutsamkeit entsprechend zu übersteigern. Das gilt besonders von der Erörterung des reinen Denkens im Ganzen der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis.

Die folgende Interpretation soll die verschlungenen Pfade der transzendentalen Deduktion nicht im einzelnen abschreiten, sondern den ursprünglichen Zug der Problematik freilegen. Hierzu ist erstes Erfordernis, das eigentliche Ziel der transzendentalen Deduktion im Hinblick auf das leitende Problem der Grundlegung der Metaphysik hinreichend deutlich zu machen.

§ 16. Die Aufhellung der Transzendenz der endlichen Vernunft als Grundabsicht der transzendentalen Deduktion

Ein endlich erkennendes Wesen vermag sich zum Seienden, das es selbst nicht ist und das es auch nicht geschaffen hat, nur dann zu verhalten, wenn dieses schon vorhandene Seiende von sich aus begegnen kann. Um jedoch als das Seiende, das es ist, begegnen zu können, muß es im vorhinein schon überhaupt als Seiendes, d.h. hinsichtlich seiner Seinsverfassung, „erkannt“ sein. Darin liegt aber: die ontologische, d.h. hier

immer vorontologische Erkenntnis ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß einem endlichen Wesen überhaupt so etwas wie Seiendes selbst entgegenstehen kann. Endliches Wesen bedarf dieses Grundvermögens einer entgegenstehenlassenden Zuwendung-zu ... In dieser ursprünglichen Zuwendung hält sich das endliche Wesen überhaupt erst einen Spielraum vor, innerhalb dessen ihm etwas „korrespondieren“ kann. Sich im vorhinein in solchem Spielraum halten, ihn ursprünglich bilden, ist nichts anderes als die Transzendenz, die alles endliche Verhalten zu Seiendem auszeichnet. Wenn nun aber die Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis in der reinen Synthesis gründet, ontologische Erkenntnis jedoch gerade das Entgegenstehenlassen von ... ausmacht, dann muß die reine Synthesis sich als das offenbaren, was das einige Ganze des inneren Wesensbaues der Transzendenz fügt und trägt. Durch die Aufhellung dieses Gefüges der reinen Synthesis enthüllt sich dann das innerste Wesen der Endlichkeit der Vernunft.

Endliche Erkenntnis ist hinnehmende Anschauung. Als solche bedarf sie des bestimmenden Denkens. Deshalb beansprucht das reine Denken im Problem der Einheit der ontologischen Erkenntnis eine zentrale Bedeutung, unbeschadet, ja gerade wegen des Vorrangs, den die Anschauung in aller Erkenntnis hat.

Zu welchem wesentlichen Dienst ist das reine Denken in seiner Dienststellung berufen? Wozu dient es innerhalb der Ermöglichung des Wesensbaues der Transzendenz? Gerade diese scheinbar wieder isolierte Frage nach dem Wesen des reinen Denkens muß in den innersten Kern des Problems der Wesenseinheit führen.

Nicht zufällig gibt Kant im „Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien“⁹⁰ einen Hinweis auf die klar gesehene Endlichkeit unseres Vorstellens, und zwar die des rein erkennenden; „denn von dessen Kausalität, vermittelt

⁹⁰ A 92 f., B 124 f.

des Willens, ist hier gar nicht die Rede.“ Die Frage ist vielmehr: was vermag das Vorstellen für sich bezüglich des Seienden, dazu es sich verhält, zu wirken? Kant sagt, daß die „Vorstellung an sich“ „ihren Gegenstand dem *Dasein nach* nicht hervorbringt“. Unser Erkennen ist nicht ontisch schöpferisch; es vermag das Seiende nicht aus sich heraus vor sich hinzustellen. Kant betont mitten in der Erörterung der transzendentalen Deduktion, daß „wir außer unserer Erkenntnis doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntnis als korrespondierend gegenübersetzen könnten“⁹¹.

Wenn sonach unser Erkennen als endliches ein hinnehmen-des Anschauen sein muß, dann genügt es nicht, dies nur einzugestehen, sondern jetzt erwacht erst das Problem: was gehört denn notwendig zur Möglichkeit dieses keineswegs selbstverständlichen Hinnehmens von Seiendem?

Doch offenbar dieses, daß Seiendes von sich aus begegnen, d. h. als Gegenstehendes sich zeigen kann. Wenn wir aber des Vorhandenseins des Seienden nicht mächtig sind, dann verlangt gerade die Angewiesenheit auf das Hinnehmen desselben, daß dem Seienden im vorhinein und jederzeit die Möglichkeit des Entgegenstehens gegeben wird.

Allein, in einem Vermögen des Gegenstehenlassens von . . . , in der eine reine Korrespondenz allererst bildenden Zuwendung-zu . . . , kann sich ein hinnehmendes Anschauen vollziehen. Und was ist es, was wir da von uns aus entgegenstehen lassen? Seiendes kann es nicht sein. Wenn aber nicht Seiendes, dann eben ein Nichts. Nur wenn das Gegenstehenlassen von . . . ein Sichhineinhalten in das Nichts ist, kann das Vorstellen anstatt des Nichts und innerhalb seiner ein nicht-Nichts, d. h. so etwas wie Seiendes begegnen lassen, falls solches sich gerade empirisch zeigt. Allerdings ist dieses Nichts nicht das nihil absolutum. Welche Bewandnis es mit diesem Gegenstehenlassen von . . . hat, gilt es zu erörtern.

⁹¹ A 104.

Wenn so klar wie bei Kant die Endlichkeit in den Ansatz der Transzendenz gestellt ist, dann bedarf es nicht erst, um einem vermeintlichen „subjektiven Idealismus“ zu entgehen, einer gerade heute wieder allzu lärmend und mit allzu geringem Problemverständnis angepriesenen „Wendung zum Objekt“. Wohl aber drängt das Wesen der Endlichkeit unausweichlich zu der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit eines vorgängigen Gewendetseins zum Objekt, d.h. nach dem Wesen der hierzu notwendigen ontologischen Zuwendung zum Gegenstand überhaupt. So stellt denn Kant in der transzendentalen Deduktion, d.h. im Zusammenhang der Aufgabe einer Erhellung der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis, die entscheidende Frage, und zwar als erster.

„Und hier ist denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine.“⁹² Es gilt nachzuforschen, von welchem Charakter dasjenige ist, was da im reinen Gegenstehenlassen entgegensteht. „Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser [der Gegenstand] als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien ...“⁹³. Im Gegenstehenlassen als einem solchen bekundet sich etwas, „was dawider ist“.

Kant beruft sich bei der Herausstellung dieser Widerständigkeit auf einen unmittelbaren Befund. Er unterläßt nicht, die eigene Struktur dieser Widerständigkeit näher zu kennzeichnen. Man beachte wohl: es handelt sich hier nicht um einen Widerstandscharakter im Seienden, etwa gar um das Andrängen von Empfindungen, sondern um die vorgängige

⁹² A 104.

⁹³ A 104.

Widerständigkeit des Seins. Das Gegenständliche der Gegenstände „führt bei sich“ eine Nötigung („Notwendigkeit“). Durch sie wird alles Begegnende im vorhinein zusammengezwungen auf eine Einstimmigkeit, in bezug auf welche es sich allererst auch als Unstimmiges herausstellen kann. In diesem vorgängigen und ständigen Zusammenzug auf Einheit liegt demnach ein Sichvorhalten von Einheit. Das Vorstellen aber einer vorstellend einigenden Einheit ist das Wesen jener Art von Vorstellungen, die Kant Begriff nennt. Dieser heißt „ein Bewußtsein“ im Sinne des Vorstellens der Einheit⁹⁴. Das Gegenstehenlassen von . . . ist demnach der „Urbegriff“ und, sofern das begriffliche Vorstellen dem Verstande zugesprochen wird, die Urhandlung des Verstandes. Dieser enthält aber als ein geschlossenes Ganzes eine Mannigfaltigkeit von Weisen der Einigung in sich. Demnach offenbart sich der reine Verstand als das Vermögen des Gegenstehenlassens von . . . Der Verstand als Ganzes gibt im vorhinein das vor, was wider das Geratewohl ist. Ursprünglich Einheit vorstellend, und zwar als einigende, stellt er sich selbst eine Verbindlichkeit vor, die alles mögliche Zusammen im vorhinein regelt. „Nun heißt aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige, (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine *Regel*“⁹⁵. Der Begriff, er „mag nun so unvollkommen, oder so dunkel sein, wie er wolle“, „ist seiner Form nach jederzeit etwas Allgemeines, und was zur Regel dient“⁹⁶.^a

Nun sind aber die reinen Begriffe (*conceptus reflectentes*) diejenigen, die solche regelnden Einheiten zum einzigen Inhalt haben. Sie dienen nicht nur zur Regel, sondern als reines

⁹⁴ A 103 f.

⁹⁵ A 113.

⁹⁶ A 106.

^a über Regel vgl. Duisburgscher Nachlaß 10.³⁰ [Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kritizismus um 1775. Hg. Th. Haering. Tübingen 1910.]

Vorstellen geben sie allererst und im vorhinein etwas Regelmäßiges. So gewinnt denn Kant erst im Zusammenhang der Aufhellung des Gegenstehenlassens den ursprünglicheren Begriff des Verstandes. „Jetzt können wir ihn als das *Vermögen der Regeln* charakterisieren. Dieses Kennzeichen ist fruchtbarer und tritt dem Wesen desselben näher.“⁹⁷

Wenn jetzt der Verstand gerade das Gegenstehenlassen ermöglichen soll, wenn er es vermag, alles was „Anschauung“ je beibringen wird, im vorhinein zu regeln, wird er da nicht zum obersten Vermögen erklärt? Wandelt sich da nicht der Knecht zum Herrn? Wie steht es dann noch um seine Dienststellung, die bisher ständig als sein Wesen und als eigentlicher Index seiner Endlichkeit ausgegeben wurde? Hat Kant, wenn seine Erklärung des Verstandes als des Vermögens der Regeln dem Wesen desselben näherkommen soll, mitten in der zentralen Problematik der transzendentalen Deduktion die Endlichkeit des Verstandes vergessen?

Wenn aber diese Zumutung unmöglich ist, sofern die Endlichkeit der Vernunft das ganze Problem der Möglichkeit der Metaphysik überhaupt auslöst, bestimmt und trägt, wie läßt sich dann die jetzt offenbar werdende Herrschaftsstellung des Verstandes mit seiner Dienststellung in Einklang bringen? Ist sein Herrschen und Walten als Gegenstehenlassen von Regeln der Einheit im Grunde ein Dienen? Waltet er eines Dienstes, durch den er zutiefst seine Endlichkeit verrät, weil er im Gegenstehenlassen gerade die ursprünglichste Bedürftigkeit des endlichen Wesens bekundet?

In der Tat, der Verstand ist das oberste Vermögen — in der Endlichkeit, d.h. das zuhöchst Endliche. Ist dem aber so, dann muß eben im Gegenstehenlassen als der Urhandlung des reinen Verstandes seine Angewiesenheit auf die Anschauung am schärfsten ans Licht kommen. Freilich kann dies nicht eine empirische, sondern es muß die reine Anschauung sein.

Nur sofern der reine Verstand als Verstand Knecht der reinen Anschauung ist, kann er Herr der empirischen Anschauung bleiben.

Aber die reine Anschauung selbst, und gerade sie, ist wieder endlichen Wesens. Erst ihre wesenhafte strukturelle Einheit versenkt reine Anschauung und reines Denken in ihre volle Endlichkeit, die sich als Transzendenz bekundet. Wenn jedoch die reine Synthesis die Elemente der reinen Erkenntnis ursprünglich einigt, dann muß sich die Enthüllung der vollen Synthesisstruktur der reinen Synthesis als diejenige Aufgabe nahelegen, die allein ins Ziel der transzendentalen Deduktion führt: zur Aufhellung der Transzendenz.

§ 17. Die zwei Wege der transzendentalen Deduktion

Aus der Bestimmung der Problematik der ontologischen Erkenntnis hat sich der Sinn der transzendentalen Deduktion ergeben. Sie ist die zergliedernde Enthüllung des Strukturganzen der reinen Synthesis. Diese Auslegung der transzendentalen Deduktion entspricht zunächst wenig dem Wortbegriff derselben. Sie scheint sogar Kants eigener ausdrücklichen Erklärung dessen, was Deduktion besagt, zu widersprechen. Bevor jedoch hierüber entschieden werden kann, muß die transzendente Deduktion erst einmal in ihrer Durchführung nachvollzogen und damit konkret vor Augen gelegt sein. Hierbei hält sich die Interpretation an den „dritten Abschnitt“⁹⁸ der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“, in dem Kant die Deduktion „im Zusammenhang“ vorstellt⁹⁹.

Die Überschrift dieses Abschnittes bringt klar zum Ausdruck, daß das Problem der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis nichts anderes ist als die Enthüllung der Transzendenz. Nach ihr handelt die Deduktion „Von dem

⁹⁸ A 115–128.

⁹⁹ A 115.

Verhältnisse des Verstandes zu Gegenständen überhaupt und der Möglichkeit, diese a priori zu erkennen“. Um nun den doppelten Gang, den Kant die Deduktion nehmen läßt, zu verstehen, muß erneut an ihre Aufgabe erinnert werden.

Seiendes wird für ein endliches Wesen nur zugänglich auf dem Grunde eines vorgängig sich zuwendenden Gegenstehenlassens. Dieses nimmt im vorhinein das möglicherweise be-
gegnende Seiende in den Einheitshorizont einer möglichen Zusammengehörigkeit. Diese a priori einigende Einheit muß dem Begegnenden entgegen vorgreifen. Das Begegnende selbst aber ist im vorhinein schon umgriffen durch den in der reinen Anschauung vorgehaltenen Horizont der Zeit. Die vorgreifend einigende Einheit des reinen Verstandes muß sich daher zuvor auch schon mit der reinen Anschauung geeinigt haben.

Dieses a priori einige Ganze von reiner Anschauung und reinem Verstand „bildet“ den Spielraum des Gegenstehenlassens, in den herein alles Seiende begegnen kann. Im Blick auf dieses Ganze der Transzendenz gilt es zu zeigen, wie, d. h. hier zugleich, daß reiner Verstand und reine Anschauung a priori aufeinander angewiesen sind.

Dieser Nachweis der inneren Möglichkeit der Transzendenz kann offenbar auf zwei Wegen geführt werden.

Einmal so, daß die Darstellung beim reinen Verstand einsetzt und durch die Aufhellung seines Wesens die innerste Angewiesenheit auf die Zeit zeigt. Dieser erste Weg fängt gleichsam „oben“ beim Verstand an und führt hinab zur Anschauung (A 116–120).

Der zweite Weg geht „von unten auf“¹⁰⁰, anfangend bei der Anschauung, zum reinen Verstand (A 120–128).

Auf den beiden Wegen vollzieht sich die Enthüllung der „beiden äußersten Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand“, die „notwendig zusammenhängen“ müssen¹⁰¹. Wesentlich ist

¹⁰⁰ A 119.

¹⁰¹ A 124.

dabei nicht etwa eine linear gedachte Verknüpfung zweier Vermögen, sondern die strukturelle Aufhellung ihrer Wesenseinheit. Entscheidend wird das, worin sie überhaupt zusammenhängen können. Auf beiden Wegen muß jeweils diese einigende Mitte durchlaufen und damit als solche ans Licht gebracht werden. Auf diesem Hin- und Hergang zwischen den beiden Enden geschieht die Enthüllung der reinen Synthesis. Dieser zwiefache Gang der Deduktion soll jetzt, freilich nur in den Grundzügen, dargestellt werden.

a) Der erste Weg

Die notwendige Angewiesenheit des reinen Verstandes auf die reine Anschauung muß enthüllt werden, damit sich die vermittelnde Einheit beider, die reine Synthesis, als Mittlerin offenbart. Das verlangt, daß der reine Verstand als Ausgang des ersten Weges so weit geklärt ist, daß aus seiner Struktur die Angewiesenheit auf eine reine Synthesis und damit auf eine reine Anschauung sichtbar wird.

Die „Deduktion“ ist demnach alles andere als ein deduktiv logisches Erschließen der genannten Beziehungen des Verstandes zur reinen Synthesis und zur reinen Anschauung. Die Deduktion nimmt vielmehr schon im Ansatz das Ganze der reinen endlichen Erkenntnis in den Blick. Im Festhalten des so Erblickten schreitet die ausdrückliche Abhebung der das Ganze fügenden Strukturbezüge von einem Element zum anderen fort. Ohne den durchhaltenden Vorblick auf die Endlichkeit der Transzendenz bleibt jeder Satz der transzendentalen Deduktion unverständlich.

Der Charakter des Dawider, der das Gegenstehen ermöglicht, bekundet sich in einem Vorweghalten von Einheit. In diesem Vorstellen von Einheit ist das Vorstellen sich selbst als das an die Einheit sich bindende offenbar, und zwar als das Selbige, das sich in der Handlung des reinen Vorstellens von

Einheit durchhält¹⁰². Nur in der Offenbarkeit, daß es, das Einheit Vorstellende als solches, es ist, gegen das die einigende Einheit als regelnde gehalten wird, kann diesem Vorstellen etwas entgegenkommen. Nur in solcher Selbstzuwendung kann Begegnendes „uns etwas angehen“¹⁰³.

Das Vorstellen von Einheit hat als reines Denken notwendig den Charakter des „ich denke“. Der reine Begriff als Bewußtsein von Einheit überhaupt ist notwendig reines Selbstbewußtsein. Dieses reine Bewußtsein von Einheit wird nicht zuweilen nur und faktisch vollzogen, sondern muß jederzeit möglich sein. Es ist wesentlich ein „ich vermag“. „Dieses reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die *transzendente Apperzeption* nennen.“¹⁰⁴ Das gegenstehenlassende Vorstellen von Einheit gründet in dieser Apperzeption „als einem Vermögen“¹⁰⁵. Denn nur als das ständig freie „ich kann“ vermag das „ich denke“ sich das Dawider der Einheit entgegenstehen zu lassen, wenn anders Bindung nur im Bezug auf ein wesentlich freies Verhalten möglich bleibt. Der reine Verstand handelt in seinem ursprünglichen Sich-vorhalten von Einheit als transzendente Apperzeption.

Was wird nun in der durch sie vorgehaltenen Einheit vorgestellt? Etwa das All des Seienden zumal, im Sinne des totum simul, das der intuitus originarius anschaut? Aber dieses reine Denken ist ja doch endliches, und als solches kann es überhaupt von sich her nicht durch sein Vorstellen das Seiende sich gegenübersetzen, geschweige denn alles zumal in seiner Einheit. Die vorgestellte Einheit erwartet gerade erst das begegnende Seiende; als solche erwartende ermöglicht sie das Begegnen von miteinander sich zeigenden Gegenständen. Diese Einheit trägt als nicht-ontische die wesensmäßige Tendenz auf ein Einigen des je noch nicht Geeinigten in sich. Daher sagt Kant nach der Klärung der transzendentalen Apperzeption

¹⁰² A 108.¹⁰³ A 116.¹⁰⁴ A 107.¹⁰⁵ A 117 Anm. (von Kant gesp.)

von der in ihr vorgestellten Einheit: sie „setzt aber eine Synthesis voraus, oder schließt sie ein“¹⁰⁶.

Kant schwankt hier bezeichnenderweise in der eindeutigen Bestimmung des Strukturverhältnisses der Einheit zur einigenden Synthesis. In jedem Falle gehört diese wesensnotwendig zu jener. Die Einheit ist von Hause aus einigend. Darin liegt: das Vorstellen von Einheit vollzieht sich als ein Einigen, zu dessen Strukturganzheit die Vorhabe von Einheit gefordert ist. Kant scheut sich nicht zu sagen, daß die transzendente Apperzeption die Synthesis „voraussetzt“.

Nun ergab sich schon im zweiten Stadium der Grundlegung, daß alle Synthesis von der Einbildungskraft erwirkt wird. Demnach ist die transzendente Apperzeption wesentlich auf die reine Einbildungskraft bezogen. Diese kann als reine nicht etwas empirisch Vorgegebenes vorstellen, dem gegenüber sie nur reproduktiv wäre, sondern sie ist als reine Einbildungskraft notwendig a priori bildend, d. h. rein produktiv. Die reine produktive Einbildungskraft nennt Kant auch die „transzendente“. „Also ist das Prinzipium der notwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperzeption der Grund der Möglichkeit aller Erkenntnis, besonders der Erfahrung.“¹⁰⁷

Was bedeutet hier das „vor der Apperzeption“? Will Kant sagen: die reine Synthesis ist der transzendentalen Apperzeption in der Ordnung der Begründung der Möglichkeit einer reinen Erkenntnis vorgeordnet? Diese Auslegung würde sich mit der obigen Aussage, daß die Apperzeption die reine Synthesis „voraussetzt“, decken.

Oder bedeutet das „vor“ noch etwas anderes? Kant gebraucht in der Tat das „vor“ in einer Bedeutung, die dem ganzen Satz erst den entscheidenden strukturalen Sinn gibt, so zwar, daß darin zugleich die erstversuchte Auslegung mit eingegriffen wird. Kant spricht einmal „von einem Gegenstande

vor einer ganz anderen Anschauung“¹⁰⁸. Es ist überflüssig und abschwächend zugleich, an dieser Stelle das „vor“ in ein „für“ zu ändern, zumal wenn man sich an den lateinischen Ausdruck *coram intuitu intellectuali* erinnert, den Kant gleichfalls gebraucht¹⁰⁹. Faßt man das „vor“ in dem angeführten Satz als *coram*, dann kommt erst der Charakter der Struktureinheit von transzendentaler Apperzeption und reiner Einbildungskraft ans Licht. Danach hat das Vorstellen von Einheit wesentlich vor sich, im Blick, eine einigende Einheit, d. h. das Vorstellen ist in sich ein einigendes.

Reine Synthesis soll aber a priori einigen. Was sie einigt, muß a priori für sie gegeben sein. Nun ist aber die im vorhinein rein hinnehmend gebende universale Anschauung die Zeit. Die reine Einbildungskraft muß sich daher wesentlich auf sie beziehen. Nur so enthüllt sie sich als Mittlerin zwischen transzendentaler Apperzeption und Zeit.

Kant schickt daher allen Erörterungen der transzendentalen Deduktion eine „allgemeine Anmerkung“ voraus, „die man bei dem Folgenden durchaus zum Grunde legen muß“¹¹⁰. Sie sagt, daß alle „Modifikationen des Gemüts . . . der Zeit unterworfen“ sind, „als in welcher sie insgesamt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen“¹¹¹. Zunächst mag auffallen, daß Kant weder auf dem ersten noch auf dem zweiten Wege die apriorische Wesensbezogenheit der reinen Einbildungskraft auf die Zeit eingehender und ausdrücklich erörtert. Die ganze Analyse konzentriert sich vielmehr darauf, die wesenhafte Bezogenheit des reinen Verstandes auf die reine Synthesis der Einbildungskraft sichtbar zu machen. Denn durch diese Bezogenheit kommt ja seine eigentste Natur, die Endlichkeit, am deutlichsten zum Ausdruck. Er ist nur Verstand, sofern er reine Einbildungskraft „voraussetzt

¹⁰⁸ A 287, B 343 f.; vgl. „Nachträge zur Kritik“ (aus Kants Nachlaß herausgegeben von B. Erdmann). 1881, S. 45.

¹⁰⁹ A 249.

¹¹⁰ A 99.

¹¹¹ a. a. O.

oder einschließt“. „Die Einheit der Apperzeption in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die *transzendente Synthesis* der Einbildungskraft, der *reine Verstand*.“¹¹²

b) Der zweite Weg

Die notwendige Angewiesenheit der reinen Anschauung auf den reinen Verstand, d. h. die vermittelnde Einheit beider, die reine Synthesis, soll als Mittlerin offenbar werden. Daher setzt der zweite Weg mit folgenden Worten ein: „Jetzt wollen wir den notwendigen Zusammenhang des Verstandes mit den Erscheinungen vermittelt der Kategorien dadurch vor Augen legen, daß wir von unten auf, nämlich dem Empirischen anfangen.“¹¹³

Selbst hier, wo es nahe läge, die reine Bedingung der Rezeptivität endlicher Erkenntnis ausdrücklich herauszustellen, verweilt Kant nicht bei einer Erörterung der reinen Anschauung (Zeit), sondern er geht sofort zu dem Nachweis über, daß „der Sinn“ zwar hinnimmt, daß in ihm selbst aber dergleichen wie eine Verbundenheit des Begegnenden „nicht zu haben“ ist. Diese muß jedoch im endlichen Erkennen erfahren werden können, weil das endliche Wesen das Seiende nie als totum simul hat, sondern, wie Kant hier ausdrücklich sagt, das Begegnende „zerstreut und einzeln angetroffen“ wird¹¹⁴. Damit aber das Ankommende als ein in Verbundenheit Stehendes soll begegnen können, muß im vorhinein dergleichen wie „Verbindung“ verstanden sein. Im vorhinein Verbindung vorstellen, besagt aber: allererst dergleichen wie Verhältnis überhaupt vorstellend bilden. Diese — Verhältnisse allererst „bildende“ — Kraft ist aber die reine Einbildungskraft.

Worin zugleich überhaupt verknüpft und Verbindung gebildet werden kann, ist nach der „allgemeinen Anmerkung“¹¹⁵

¹¹² A 119.

¹¹³ A 119.

¹¹⁴ A 120.

¹¹⁵ A 99.

die Zeit als reine universale Anschauung. Begegnenlassen von Seiendem, das sich in seiner gegenstehenden Verbundenheit soll zeigen können, muß in der wesenhaft zeitbezogenen reinen Einbildungskraft gründen. Im reinen Bilden von bestimmten Verhältnissen gibt sie regelnde Einigung vor, hiermit aber solches, was im vorhinein dawider ist, daß das Begegnende aufs Geratewohl hingenommen wird. Dieser Horizont der regelnden Bindung enthält die reine „Affinität“ der Erscheinungen. „Es ist daher zwar befremdlich, allein aus dem bisherigen doch einleuchtend, daß nur vermittelt dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft, sogar die Affinität der Erscheinungen . . . möglich werde“¹¹⁶.

Alles Verbinden jedoch und erst recht das reine Bilden von Einigung überhaupt schließt struktural ein vorgängiges Vorstellen von Einheit in sich. Dieses muß, wenn die reine Synthesis a priori handeln soll, selbst a priori sein, dergestalt, daß dieses Vorstellen von Einheit ständig allem Bilden von Einheiten als unwandelbares Eines und Selbiges zugehört. Dieses „stehende und bleibende“ Selbst aber ist das Ich der transzendentalen Apperzeption. Wie zu aller empirischen Anschauung die Zeit gehört, so auch zu derselben Anschauung als einem Begegnenlassen des Seienden in seiner eigenständigen Ordnung das vorgängige Bilden der Affinität in der transzendentalen Einbildungskraft. Zu dieser aber muß die reine Apperzeption hinzukommen, wenn das Hinnehmen von einer reinen Zuwendung, d.h. einem Gegenstehenlassen von . . . soll getragen sein können¹¹⁷.

Nun hat aber der erste Weg gezeigt, daß die transzendentalen Apperzeption, die durch die wesentliche Vermittlung der reinen Einbildungskraft zur reinen Anschauung hinzukommen muß, selbst nicht eigenständig und isoliert vorhanden ist und demnach auch nicht nur zur reinen Einbildungskraft sich hinzugesellt, weil diese sie beiläufig benötigt. Vielmehr

¹¹⁶ A 123.¹¹⁷ A 124.

muß eben diese transzendente Apperzeption ihrerseits als Vorstellen von Einheit eine im Einigen sich bildende Einheit vor sich liegen haben. Und so drängt auch auf dem zweiten Wege alles dahin, die transzendente Einbildungskraft als Mittlerin hervortreten zu lassen. „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelt deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits [in Verbindung], und [dieses] mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption andererseits in Verbindung.“¹¹⁸

Die Dreiheit von reiner Anschauung, reiner Einbildungskraft und reiner Apperzeption ist jetzt kein Nebeneinander von Vermögen mehr. Die transzendente Deduktion hat durch die Enthüllung des vermittelnden Bildens der reinen Synthesis die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der reinen Erkenntnis dargetan. Diese bildet das reine Gegenstehenlassen von . . . , und als dieses Bilden macht sie so etwas wie einen Horizont von Gegenständlichkeit überhaupt erst offenbar. Und weil die reine Erkenntnis in dieser Weise den für ein endliches Wesen notwendigen Spielraum erst aufbricht, in dem „alles Verhältnis des Seins oder Nichtseins stattfindet“¹¹⁹, muß sie die ontologische heißen.

Da nun aber die Endlichkeit durch den Verstand ausgezeichnet ist, spielt dieser in der Deduktion eine besondere Rolle. Aber gerade auf dem Hin- und Hergang der zwei Wege gibt er seinen Vorrang auf und bekundet sich selbst durch dieses Aufgeben in seinem Wesen, das darin liegt, in der auf die Zeit bezogenen reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft gründen zu müssen.

¹¹⁸ A 124. — Die von Erdmann und Riehl vorgeschlagene Streichung des „und“ nimmt der sprachlich vielleicht harten Darstellung gerade den entscheidenden Sinn, wonach die transzendente Einbildungskraft einmal die reine Anschauung in sich selbst und diese mit der reinen Apperzeption einigt.

¹¹⁹ A 110.

§ 18. Die äußere Form der transzendentalen Deduktion

Was ist die Veranlassung dafür, daß die transzendente Deduktion als ein „vor Augen legen“ der Transzendenz die Form einer „quaestio juris“ annimmt? Worin besteht das Recht, und wo liegen die Grenzen dieser „juristischen“ Fragestellung, die freilich nur in der ersten Einführung der transzendentalen Deduktion, nicht aber in der Durchführung sich aufdrängt?

Kant gebraucht „Deduktion“ nicht in der philosophischen Bedeutung von deductio im Unterschied von intuitus¹²⁰, sondern so wie die „Rechtslehrer“ den Ausdruck verstehen. Bei einem Rechtshandel werden „Befugnisse“ geltend gemacht, bzw. „Anmaßungen“ zurückgewiesen. Hierzu ist ein Doppeltes notwendig: einmal die Feststellung des Tatbestandes und des Streitobjektes (quid facti), sodann aber die Aufweisung dessen, was als begründete Befugnis zu Recht besteht (quid juris). Die Aufweisung der rechtlichen Möglichkeit einer Befugnis nennen die Juristen „Deduktion“.

Warum bringt nun Kant das Problem der Möglichkeit der Metaphysik in die Form der Aufgabe einer solchen juristischen Deduktion? Liegt dem Problem der inneren Möglichkeit der Ontologie ein „Rechtshandel“ zugrunde?

Es wurde gezeigt¹²¹, wie die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysica generalis (Ontologie) für Kant aus der Frage nach der Möglichkeit der überlieferten Metaphysica specialis entspringt. Diese will rational (aus bloßen Begriffen) das übersinnliche Seiende erkennen. In den reinen Begriffen (Kategorien) liegt die Anmaßung einer a priori ontischen Erkenntnis. Haben sie ein Recht zu dieser Befugnis oder nicht?

Die Auseinandersetzung mit der überlieferten Metaphysik „in ihrem Endzweck“ bezüglich ihrer eigenen Möglichkeit wird zu einem Rechtshandel. Der reinen Vernunft muß „der

¹²⁰ Descartes. *Regulae ad directionem ingenii*. Opera (éd. Adam et Tannery), tom. X, p. 368 sqq.

¹²¹ Vgl. oben § 2, S. 10 ff.

Prozeß gemacht“, die „Zeugen“ müssen verhört werden. Kant spricht von einem „Gerichtshof“¹²². Der im Problem der ontologischen Erkenntnis liegende Rechtshandel erfordert die Deduktion, d. h. die Aufweisung der Möglichkeit der apriorischen Beziehbarkeit der reinen Begriffe auf Gegenstände. Weil die Befugnis zum Gebrauch dieser nicht aus der Erfahrung stammenden Begriffe nie durch Berufung auf ihren faktischen Gebrauch zu erweisen ist, bedürfen die reinen Begriffe „jederzeit der Deduktion“¹²³.

Die Befugnis der Kategorien muß durch die Aufhellung ihres Wesens entschieden werden. Als reine Vorstellungen von Einheiten in einem endlichen Vorstellen sind sie wesenhaft auf die reine Synthesis und damit auf die reine Anschauung angewiesen. Anders gesprochen: die Lösung der Aufgabe, die lediglich als *quaestio juris* formuliert ist, besteht in der Enthüllung des Wesens der Kategorien: sie sind nicht Notionen, sondern reine, durch die reine Einbildungskraft wesenhaft auf die Zeit bezogene Begriffe. Sofern sie aber dieses Wesens sind, machen sie gerade die Transzendenz aus. Sie bilden mit das Gegenstehenlassen von . . . Deshalb sind sie im vorhinein Bestimmungen der Gegenstände, d. h. des Seienden, sofern es einem endlichen Wesen begegnet.

Durch die analytische Aufhellung des Wesens der Kategorien als wesensnotwendiger Bausteine bzw. Fugen der Transzendenz ist ihre „objektive Realität“ erwiesen. Um jedoch das Problem der objektiven Realität der Kategorien als Transzendenzproblem zu verstehen, ist es unumgänglich, den Kantischen Titel „Realität“ nicht in der Bedeutung der heutigen „Erkenntnistheorie“ zu nehmen, wonach „Realität“ soviel besagt wie „Wirklichkeit“, was Kant mit „Dasein“ oder „Existenz“ bezeichnet. „Realitas“ heißt vielmehr, wie Kant selbst treffend übersetzt, „Sachheit“ und meint den Wasgehalt des

¹²² A 669, B 697; A 703, B 731.

¹²³ A 85, B 117.

Seienden, der durch die *essentia* umschrieben wird. Unter dem Titel der objektiven Realität der Kategorien steht zur Frage: inwiefern kann der in den reinen Begriffen vorgestellte Sachgehalt (Realität) eine Bestimmung dessen sein, was der endlichen Erkenntnis entgegensteht, d. h. des Seienden als eines Gegenstandes (Objektes)? Die Kategorien sind objektiv real, sofern sie zur ontologischen Erkenntnis gehören, die die Transzendenz des endlichen Wesens, d. h. das Gegenstehenlassen von . . . „bildet“.

Nun ist leicht zu sehen: interpretiert man den Ausdruck „objektive Realität“ nicht aus dem Wesen der reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft, als welche sie die Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis bildet, sondern hält man sich, und zwar primär und ausschließlich, an den Ausdruck, den Kant im Hinblick auf die äußere, einführende Formulierung der transzendentalen Deduktion als einer juristischen Fragestellung gebraucht, an den Titel „objektive Gültigkeit“, und faßt man Gültigkeit dann noch, entgegen dem Sinn des Kantischen Problems, als logische Geltung des Urteils — dann wird das entscheidende Problem völlig aus dem Auge gerückt.

Das Problem des „Ursprungs und der Wahrheit“¹²⁴ der Kategorien ist aber die Frage nach der möglichen Offenbarkeit des Seins von Seiendem in der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis. Soll diese Frage jedoch konkret begriffen und als Problem ergriffen werden, dann darf die *quaestio juris* nicht als solche der Geltung gefaßt werden, sondern die *quaestio juris* ist nur die Formel für die Aufgabe einer Analytik der Transzendenz, d. h. einer reinen Phänomenologie der Subjektivität des Subjektes, und zwar als eines endlichen.

Wenn aber so gerade durch die transzendente Deduktion das grundsätzliche Problem gelöst ist, zu dem die überkommene *Metaphysica specialis* den Anlaß gab, kommt dann die

Grundlegung nicht schon mit dem jetzt erörterten Stadium überhaupt an ihr Ziel? Und bestätigt das Gesagte nicht zugleich das Recht des bisherigen Brauches, bei der Interpretation der Kritik der reinen Vernunft die transzendente Deduktion als die zentrale Erörterung innerhalb des positiven Teils der Elementarlehre anzusehen? Wozu noch ein weiteres Stadium der Grundlegung der ontologischen Erkenntnis? Was fordert einen noch ursprünglicheren Rückgang in den Grund der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis?

Das vierte Stadium der Grundlegung Der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis

Die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis zeigt sich aus der spezifischen Ganzheit der Transzendenzverfassung. Deren zusammenhaltende Mitte ist die reine Einbildungskraft. Kant findet dieses Ergebnis der Grundlegung nicht nur „befremdlich“, sondern er betont mehrfach die Dunkelheit, in die alle Erörterungen der transzendentalen Deduktion hineindrängen müssen. Zugleich strebt freilich die Grundlegung der ontologischen Erkenntnis — über eine bloße Kennzeichnung der Transzendenz hinaus — dahin, sie so aufzuhellen, daß sie als systematisches Ganzes einer Darstellung der Transzendenz (Transzendentalphilosophie = Ontologie) ausgebildet werden kann.

Nun hat die transzendente Deduktion zwar gerade das Ganze der ontologischen Erkenntnis in seiner Einheit zum Problem gemacht. Dabei stand, bei der zentralen Bedeutung der Endlichkeit und der Herrschaft der logischen (rationalen) Fragestellung in der Metaphysik, der Verstand im Vordergrund, d.h. sein Verhältnis zur einheitbildenden Mitte, zur reinen Einbildungskraft.

Wenn jedoch alle Erkenntnis primär Anschauung ist und endliche Anschauung den Charakter des Hinnehmens hat, dann muß für eine vollgültige Erhellung der Transzendenz ebenso ausdrücklich der Bezug der transzendentalen Einbildungskraft zur reinen Anschauung und damit der Bezug des reinen Verstandes zu dieser erörtert werden. Eine solche Aufgabe führt aber dazu, die transzendente Einbildungskraft in ihrer einigenden Funktion und damit das Sich-bilden der Transzendenz und ihres Horizontes in seinem innersten Geschehen vorzuführen. Die Freilegung des Wesensgrundes der ontologischen Erkenntnis als endlicher reiner Anschauung unternimmt Kant in dem an die transzendente Deduktion sich anschließenden Abschnitt, der überschrieben ist „Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe“¹²⁵.

Schon allein dieser Hinweis auf die systematische Stellung des Schematismuskapitels innerhalb der Ordnung der Grundlegungsstadien verrät, daß diese elf Seiten der Kritik der reinen Vernunft *das Kernstück* des ganzen umfangreichen Werkes ausmachen müssen. Freilich kann diese zentrale Bedeutung der Schematismuslehre Kants erst auf Grund der inhaltlichen Interpretation recht in die Augen springen. Diese hat sich an die Grundfrage nach der Transzendenz des endlichen Wesens zu halten.

Kant führt nun zunächst das Problem wieder in einer mehr äußeren Form ein, am Leitfaden der Frage nach der möglichen Subsumtion der Erscheinungen unter die Kategorien. Die Rechtfertigung dieser Fragestellung soll, entsprechend der Behandlung der „quaestio juris“, einer Herausarbeitung der inneren Dynamik des Schematismusproblems erst nachfolgen.

¹²⁵ A 137–147, B 176–187.

§ 19. Transzendenz und Versinnlichung

Ein endliches Wesen muß das Seiende, gerade wenn dieses als ein schon Vorhandenes offenbar sein soll, hinnehmen können. Hinnahme verlangt aber zu ihrer Ermöglichung so etwas wie Zuwendung, und zwar keine beliebige, sondern eine solche, die vorgängig das Begegnen von Seiendem ermöglicht. Damit aber das Seiende sich als solches anbieten kann, muß der Horizont seines möglichen Begegnens selbst Angebotcharakter haben. Die Zuwendung muß in sich ein vorbildendes Sich-vorhalten von Angebothaftem überhaupt sein.

Damit aber der Horizont des Gegenstehenlassens als solcher fungieren kann, bedarf dieser Angebotcharakter einer Vernehmbarkeit. Vernehmlich heißt: unmittelbar in der Anschauung hinnehmbar. Der Horizont muß sich daher als vernehmliches Angebot vorgängig und ständig als reiner Anblick darbieten. Hieraus ergibt sich, daß das Gegenstehenlassen des endlichen Verstandes die Gegenständlichkeit als solche anschaulich anbieten muß, d. h. daß der reine Verstand in einer ihn führenden und tragenden reinen Anschauung gründen muß.

Was gehört nun aber zu diesem Vernehmbarmachen des Horizontes der vorgängigen Zuwendung? Das sich zuwendende, endliche Wesen muß sich selbst den Horizont anschaulich machen können, d. h. von sich aus den Anblick des Angebotes „bilden“. Wenn aber nun, wie die transzendente Deduktion zeigte, reine Anschauung (Zeit) in wesenhaftem Bezug zur reinen Synthesis steht, dann vollzieht die reine Einbildungskraft das Bilden des Horizontanblickes. Sie „bildet“ aber dann nicht nur die anschauliche Vernehmbarkeit des Horizontes, indem sie ihn als freie Zuwendung „schafft“, sondern sie ist als in diesem Sinne bildende noch in einer zweiten Bedeutung „bildend“, nämlich so, daß sie überhaupt dergleichen wie ein „Bild“ verschafft.

Der Ausdruck „Bild“ ist hier in dem ursprünglichsten Sinne

zu nehmen, gemäß dem wir sagen, die Landschaft bietet ein schönes „Bild“ (Anblick), oder die Versammlung bot ein trauriges „Bild“ (Anblick). Und Kant sagt auch schon auf dem zweiten Wege der Deduktion, der von dem inneren Zusammenhang der Zeit mit der reinen Einbildungskraft ausgeht, von der Einbildungskraft („Imagination“), sie „soll . . . in ein *Bild* bringen“¹²⁶.

Erst im Geschehen dieses gedoppelten Bildens (des Anblickverschaffens) wird der Grund der Möglichkeit der Transzendenz sichtbar und der notwendige Anblickcharakter ihres vorgängig gegenstehenden und anbietenden Wesens verständlich. Nun ist aber die Transzendenz gleichsam die Endlichkeit selbst. Wenn sie im Gegenstehenlassen den darin sich bildenden Horizont anschaulich machen soll, endliche Anschauung aber Sinnlichkeit heißt, dann kann das Anblickbieten nur ein Sinnlichmachen des Horizontes sein. Der Transzendenzhorizont kann sich nur in einer Versinnlichung bilden.

Das Gegenstehenlassen ist, vom reinen Verstand her gesehen, ein Vorstellen von Einheiten als solchen, die alle Eini-gung regeln (reine Begriffe). Die Transzendenz bildet sich demnach in der Versinnlichung der reinen Begriffe. Da sie ein vorgängiges Sichzuwenden ist, muß diese Versinnlichung gleichfalls eine reine sein.

Die reine Versinnlichung geschieht als ein „Schematismus“. Die reine Einbildungskraft gibt Schema-bildend im vorhinein den Anblick („Bild“) des Horizontes der Transzendenz. Daß jedoch der Hinweis auf eine solche Versinnlichung nicht genügt, abgesehen davon, daß sie faktisch gar nicht aufgewiesen werden kann, wenn nicht zuvor ihr Wesen bekannt ist, läßt sich schon aus der Idee einer reinen Versinnlichung entnehmen.

Sinnlichkeit heißt für Kant endliche Anschauung. Reine Sinnlichkeit soll ein solches Anschauen sein, das das Anschau-bare im vorhinein — vor allem empirischen Empfangen — hin-

nimmt. Nun kann aber endliche Anschauung im Anschauen gerade nicht ein anschaulbares Seiendes herstellen. Reine Versinnlichung muß daher das Hinnehmen von etwas sein, was sich im Hinnehmen selbst zwar allererst bildet, also eines Anblickes, der aber gleichwohl nicht das Seiende darbietet.

Welchen Charakter hat demnach das Anschaubare der reinen Sinnlichkeit? Kann es denjenigen eines „Bildes“ haben? Was heißt Bild? Wie ist der in der reinen Einbildungskraft sich „bildende“ Anblick, das reine Schema, vom Bilde unterschieden? In welchem Sinne kann am Ende auch noch das Schema ein „Bild“ genannt werden? Ohne vorausgehende Interpretation dieser Phänomene der Versinnlichung bleibt der Schematismus als der Grund der Transzendenz in völliges Dunkel gehüllt.

§ 20. Bild und Schema^a

Versinnlichung heißt allgemein die Weise, in der ein endliches Wesen sich etwas anschaulich machen, d.h. von etwas sich einen Anblick (Bild) verschaffen kann. Je nachdem, was und wie etwas in den Blick kommt, bedeuten Anblick oder Bild etwas Verschiedenes.

Bild kann zunächst heißen: der Anblick eines bestimmten Seienden, sofern es als Vorhandenes offenbar ist. Es bietet den Anblick. In der Ableitung von dieser Bedeutung kann Bild weiterhin heißen: abbildender Anblick eines Vorhandenen (Abbild) bzw. nachbildender Anblick eines nicht mehr Vorhandenen oder aber vorbildender Anblick eines erst herzustellen Seienden.

Sodann kann aber „Bild“ die ganz weite Bedeutung von Anblick überhaupt haben, wobei nicht gesagt wird, ob in die-

^a vgl. Philosophischer Anzeiger I. 1925/6. Linke, Bild und Erkenntnis. S. 302 ff.

sem Anblick ein Seiendes oder ein Nicht-seiendes anschaubar wird.

Kant gebraucht nun in der Tat den Ausdruck „Bild“ in den drei Bedeutungen: unmittelbarer Anblick eines Seienden, vorhandener abbildender Anblick eines Seienden und Anblick von etwas überhaupt. Dabei werden diese Bedeutungen des Ausdruckes „Bild“ nicht besonders gegeneinander abgehoben, ja es ist sogar fraglich, ob die aufgezählten Bedeutungen und Weisen des Bildseins ausreichen, um das aufzuhellen, was Kant unter dem Titel „Schematismus“ erörtert.

Die nächstbekannte Weise des Anblickverschaffens (Bildgebens) ist das empirische Anschauen dessen, was sich zeigt. Das Sichzeigende hat hier immer den Charakter des unmittelbar gesehenen Einzelnen („Dies-da“), was freilich nicht ausschließt, daß eine Mannigfaltigkeit solcher, und zwar als ein reicheres „Dies-da“, angeschaut wird, z. B. dieses einzelne Ganze dieser Landschaft. Sie wird ein Anblick (Bild), species, genannt, gleich als blicke sie uns an. Das Bild ist daher immer ein anschaubares Dies-da. Und deshalb bleibt jedes Abbild, z. B. eine Photographie^b, nur eine Abschreibung dessen, was sich unmittelbar als „Bild“ zeigt.

Der Ausdruck „Bild“ wird nun ebenso häufig in diesem zweiten Sinne von Abbild gebraucht. Dieses Ding da, diese vorhandene Photographie, bietet als dieses Ding unmittelbar einen Anblick; es ist Bild in dem ersten und zweiten Sinne. Aber indem es sich zeigt, will es gerade das von ihm Abgebildete zeigen. Sich ein „Bild“ in diesem zweiten Sinne verschaffen, heißt jetzt nicht mehr, ein Seiendes nur unmittelbar anschauen, sondern z. B. eine Photographie sich kaufen bzw. herstellen.

Von einem solchen Abbild wiederum, z. B. einer Totenmaske, läßt sich ein Nachbild (Photographie) herstellen. Das Nachbild kann nun direkt das Abbild nachbilden und so das „Bild“

^b Licht-bild

(den unmittelbaren Anblick) des Toten selbst zeigen. Die Photographie der Totenmaske ist als Nachbild eines Abbildes selbst ein Bild, aber dies nur deshalb, weil sie das „Bild“ des Toten gibt, ihn zeigt, wie er aussieht bzw. aussah. Versinnlichung heißt nach den bisher umgrenzten Bedeutungen des Ausdruckes „Bild“ einmal: die Weise des unmittelbaren empirischen Anschauens, sodann: die Weise der unmittelbaren Abbildbetrachtung, in der sich der Anblick eines Seienden darbietet.

Die Photographie kann nun aber auch zeigen, wie so etwas wie eine Totenmaske überhaupt aussieht. Die Totenmaske wiederum kann zeigen, wie überhaupt so etwas wie das Gesicht eines toten Menschen aussieht. Aber das kann auch ein einzelner Toter selbst zeigen. Und so kann auch die Maske selbst zeigen, wie eine Totenmaske überhaupt aussieht, imgleichen die Photographie nicht nur das Photographierte, sondern wie eine Photographie überhaupt aussieht.

Was zeigen aber jetzt die „Anblicke“ (Bilder im weitesten Sinne) dieses Toten, dieser Maske, dieser Photographie usf.? Welches „Aussehen“ (*εἶδος, ἰδέα*) geben sie jetzt? Was versinnlichen sie jetzt? Sie zeigen, wie etwas „im allgemeinen“ aussieht, in dem Einen, was für viele gilt. Diese Einheit für mehrere aber ist das, was die Vorstellung in der Weise des Begriffes vorstellt. Diese Anblicke sollen jetzt der Versinnlichung von Begriffen dienen.

Diese Versinnlichung kann jetzt nicht mehr heißen: von einem Begriff sich einen unmittelbaren Anblick, Anschauung, verschaffen; denn der Begriff läßt sich als das vorgestellte Allgemeine nicht in einer repraesentatio singularis, was die Anschauung doch ist, vorstellen. Eben deshalb ist aber der Begriff auch wesensmäßig nicht abbildbar.

Was heißt nun überhaupt Versinnlichung eines Begriffes? Was gehört dazu? Wie ist bei diesem Anschaulichmachen der Anblick des je empirisch zugänglichen Vorhandenen oder Vergegenwärtigten, bzw. der seiner möglichen Abbilder, beteiligt?

Wir sagen: dieses wahrgenommene Haus z.B. zeigt, wie ein

Haus überhaupt aussieht, mithin das, was wir im Begriff Haus vorstellen. In welcher Weise zeigt dieser Hausanblick das Wie des Aussehens eines Hauses überhaupt? Das Haus selbst bietet zwar diesen bestimmten Anblick. Allein, in diesen sind wir nicht versunken, um zu erfahren, wie gerade dieses Haus aussieht. Vielmehr zeigt sich dieses Haus eben als solches, das, um ein Haus zu sein, nicht notwendig so aussehen muß, wie es aussieht. Es zeigt uns „nur“ das So-wie . . . ein Haus aussehen kann.

Dieses Wie des empirischen Aussehenkönnens ist es, was wir angesichts dieses bestimmten Hauses vorstellen. Ein Haus könnte so aussehen. Dieses gerade vorhandene Haus hat sich mit seinem Aussehen innerhalb des Umkreises von Möglichkeiten des Aussehens für eine bestimmte entschieden. Aber das Resultat dieser Entscheidung interessiert uns ebensowenig wie das derjenigen Entscheidungen, die durch das faktische Aussehen anderer Häuser gefallen sind. Worauf wir es abgesehen haben, ist der Umkreis des möglichen Aussehens als solcher, genauer das, was diesen Kreis zieht, dasjenige, was regelt und vorzeichnet, wie etwas überhaupt aussehen muß, um als ein Haus den entsprechenden Anblick bieten zu können. Diese Vorzeichnung der Regel ist kein Verzeichnis im Sinne der bloßen Aufzählung der „Merkmale“, die an einem Haus vorfindlich sind, sondern ein „Auszeichnen“ des Ganzen dessen, was mit dergleichen wie „Haus“ gemeint ist.

Aber dieses Gemeinte ist nun überhaupt nur so meinbar, daß es als das vorgestellt wird, was das mögliche Hineingehören dieses Zusammenhanges in einen empirischen Anblick regelt. Nur im Vorstellen der Weise, in der die Regel das Hineinzeichnen in einen möglichen Anblick regelt, kann überhaupt die Einheit des Begriffes als einigende, vielgültige, vorgestellt werden. Wenn der Begriff überhaupt das ist, was zur Regel dient, dann heißt begriffliches Vorstellen das Vorgeben der Regel einer möglichen Anblickbeschaffung in der Weise ihrer Regelung. Solches Vorstellen ist dann struktural notwen-

dig auf einen möglichen Anblick bezogen und daher in sich eine eigene Art der Versinnlichung.

Sie gibt keinen unmittelbaren anschaulichen Anblick des Begriffes. Was an ihr an unmittelbarem Anblick notwendig mit vorkommt, ist nicht eigens thematisch gemeint, sondern als mögliches Darstellbares der Darstellung, deren Regelungsweise vorgestellt wird. So kommt im empirischen Anblick gerade die Regel in der Weise ihrer Regelung zum Vorschein.

Aber diese Versinnlichung gibt nicht nur keinen unmittelbaren Anblick des Begriffes als Einheit, sondern diese ist selbst auch gar nicht als ein freischwebender Vorstellungsgehalt thematisch gemeint. Die begriffliche Einheit ist, was sie als einigende sein kann und soll, nur als die regelnde. Die Einheit wird nicht erfaßt, sondern sie steht nur dann gerade als wesentlich die Regelung bestimmende im Blick, wenn von ihr weggesehen wird auf ihr Bestimmen der Regel. Dieses Von-ihr-wegsehen verliert sie nicht überhaupt aus dem Blick, sondern hat so gerade die Einheit als regelnde im Vorblick.

Das Vorstellen des Verfahrens der Regelung als eines solchen ist das eigentlich begriffliche Vorstellen. Was bisher so genannt wurde, das Vorstellen von vielgültiger Einheit, war nur ein abgelöstes Element des Begriffes, der gerade hinsichtlich seiner Funktion als Regel der aufgezeigten spezifischen Versinnlichung verdeckt blieb.

Wenn aber in der Versinnlichung weder der empirische Anblick noch der isolierte Begriff thematisch vorgestellt werden, sondern das „Verzeichnis“ der Regel der Bildbeschaffung, dann bedarf auch dieses noch der näheren Charakteristik. Die Regel wird vorgestellt im Wie ihres Regelns, d.h. in dem, wie sie sich, die Darstellung regelnd, in den darstellenden Anblick hineindiktirt. Das Vorstellen des Wie der Regelung ist das freie, an bestimmtes Vorhandenes ungebundene „Bilden“ einer Versinnlichung als Bildbeschaffung in dem gekennzeichneten Sinne.

Solche Versinnlichung geschieht primär in der Einbildungs-

kraft. „Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe.“¹²⁷ Die Schemabildung in ihrem Vollzug, als Weise der Versinnlichung der Begriffe, heißt Schematismus. Das Schema ist zwar vom Bilde zu unterscheiden, aber gleichwohl auf so etwas wie Bild bezogen, d. h. der Bildcharakter gehört notwendig zum Schema. Er hat sein eigenes Wesen. Er ist weder nur ein schlichter Anblick („Bild“ in der ersten Bedeutung) noch ein Abbild („Bild“ in der zweiten Bedeutung). Er sei daher das Schema-Bild genannt.

§ 21. Schema und Schema-Bild

Die nähere Charakteristik des Schema-Bildes wird sein Verhältnis zum Schema verdeutlichen und damit zugleich die Art der Beziehung des Begriffes zum Bild. Schemabildung ist die Versinnlichung von Begriffen. Wie verhält sich der Anblick des unmittelbar vorgestellten Seienden zu dem, was im Begriffe von ihm vorgestellt wird? In welchem Sinne ist dieser Anblick ein „Bild“ des Begriffes? Diese Frage soll an zwei Arten von Begriffen, dem empirisch sinnlichen (Begriff eines Hundes) und dem rein sinnlichen, mathematischen (Begriff eines Triangels bzw. einer Zahl) erörtert werden.

Kant betont, daß ein „Gegenstand der Erfahrung“, d. h. der uns zugängliche Anblick eines vorhandenen Dinges, „oder ein Bild desselben“, d. h. ein vorhandenes Ab- oder Nachbild des Seienden, niemals den empirischen Begriff desselben „erreiche“¹²⁸. Dieses Nichterreichen heißt zunächst: „nicht adaequat“ darstellen. Das darf jedoch keineswegs in dem Sinne gedeutet werden: kein adaequates Abbild des Begriffes sein können. Ein empirischer Anblick des Seienden kann ja mit Bezug auf den Begriff desselben überhaupt keine Abbildfunk-

¹²⁷ A 140, B 179 f.

¹²⁸ A 141, B 180.

tion haben. Diese Unangemessenheit gehört vielmehr gerade zum Schema-Bild, das in einem echten Sinne Bild des Begriffes ist. Man könnte sogar eher sagen, der empirische Anblick enthalte gerade alles, was auch der Begriff enthält, wenn nicht sogar mehr. Aber er enthält es nicht so, wie der Begriff es vorstellt, als Eines, das für viele gilt. Der Gehalt des empirischen Anblickes gibt sich vielmehr als je einer von beliebig vielen, d. h. als vereinzelt auf je diesen, der als solcher thematisch vorgestellt wird. Das Einzelne hat die Beliebigkeit verabschiedet, ist jedoch dadurch ein mögliches Beispiel^a für das Eine, das die vielgültige Beliebigkeit als solche regelt. In dieser Regelung hat aber das Allgemeine seine spezifisch gegliederte Bestimmtheit und ist keineswegs gegenüber dem je Vereinzelten ein unbestimmt verschwimmendes „Alles und Jedes“.

Das Vorstellen der Regel ist das Schema. Als solches bleibt es notwendig auf mögliche Schema-Bilder, von denen keines Einzigkeit beanspruchen kann, bezogen. „Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Tieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgendeine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliches Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein.“¹²⁹

Daß der empirische Anblick seinen empirischen Begriff nicht erreicht, drückt das positive Strukturverhältnis des Schema-Bildes zum Schema aus, wonach es eine mögliche Darstellung der im Schema vorgestellten Darstellungsregel ist. Das besagt zugleich: der Begriff ist über die Vorstellung dieser so regelnden Einheit der Regel hinaus nichts. Was die Logik Begriff nennt, gründet im Schema.^b Der Begriff „bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema“¹³⁰.

¹²⁹ a. a. O.¹³⁰ a. a. O.^a vgl. Kr. d. U., § 59, S. 254^b hier zeigt sich schon, wie es mit „der“ Logik bewandt ist!!

Kant sagt vom empirischen Gegenstand, daß er „noch viel weniger“ seinen Begriff erreiche, als das „Bild“ des reinen sinnlichen Begriffes diesen. Sind deshalb etwa die Schema-Bilder der mathematischen Begriffe eher ihrem Begriffe adaequat? Auch hier ist offenbar nicht an eine Angleichung im Sinne einer Abbildung zu denken. Das Schema-Bild der mathematischen Konstruktion gilt gleichviel, ob es empirisch exakt oder roh gezeichnet wird¹³¹.

Kant denkt offenbar daran, daß ein mathematisches Schema-Bild, z. B. ein gezeichnetes Dreieck, notwendig entweder spitz-, recht- oder stumpfwinklig sein muß. Damit ist aber die Beliebbarkeit schon erschöpft, während sie bei der Darstellung des Hauses größer ist. Andererseits aber hat der Umkreis der Darstellbarkeit je eines spitzwinkligen oder rechtwinkligen Dreiecks eine größere Weite. Dieses Schema-Bild kommt daher mit seiner Einschränkung mehr in die Nähe der Einheit des Begriffes, mit dieser größeren Weite mehr in die Nähe der Allgemeinheit dieser Einheit. Aber wie immer, das Bild hat doch das Angesicht eines Einzelnen, während das Schema die Einheit der allgemeinen Regel vielfältig möglicher Darstellungen „zur Absicht“ hat.

Hieraus wird erst das Wesentliche des Schema-Bildes deutlich: es hat seinen Anblickcharakter nicht nur und zuerst aus seinem gerade erblickbaren Bildgehalt, sondern daraus, daß es und wie es aus der in ihrer Regelung vorgestellten möglichen Darstellung herausspringt und so gleichsam die Regel in die Sphäre der möglichen Anschaulichkeit hineinhält. Nur wenn der Ausdruck „Bild“ in diesem Sinne des Schema-Bildes verstanden wird, lassen sich fünf hintereinandergesetzte Punkte „ein Bild von der Zahl fünf“ nennen¹³². Die Zahl selbst sieht nie so aus wie die fünf Punkte, aber auch nicht etwa so wie die Zeichen 5 oder V. Zwar sind diese wieder in einer

¹³¹ Über eine Entdeckung . . . , a. a. O., S. 8, Anm.

¹³² A 140, B 179.

anderen Weise Anblicke der betreffenden Zahl. Das in den Raum gezeichnete Gebilde 5 hat überhaupt mit der Zahl nichts gemein, während der Anblick der fünf Punkte doch durch die Zahl fünf abzählbar ist. Freilich zeigt diese Punktreihe die Zahl nicht deshalb, weil sie übersehbar ist und wir ihr scheinbar die Zahl entnehmen können, sondern weil sie sich mit der Vorstellung der Regel der möglichen Darstellbarkeit dieser Zahl deckt.

Aber wiederum fassen wir die Zahl nicht erst auf Grund dieser Deckung, sondern wir haben jede Zahl schon in der „Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen“¹³³. Im Vorstellen der Darstellungsregel bildet sich schon die Bildmöglichkeit. Diese, nicht der isolierte Anblick einer Punktmannigfaltigkeit, ist bereits der echte, struktural zum Schema gehörige Anblick, das Schema-Bild. Anschauliche Übersehbarkeit oder Nichtübersehbarkeit einer wirklichen gezeichneten bzw. nur vorgestellten Punktreihe bleiben für das „Sehen“ des Schema-Bildes belanglos. Daher sind auch die mathematischen Begriffe nie auf die schlicht erblickbaren Bilder, sondern auf die Schemata gegründet. „In der Tat liegen unseren reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder [unmittelbare Anblicke] der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde.“¹³⁴

Die Analyse des Bildcharakters des Schema-Bildes der empirischen und reinen sinnlichen Begriffe ergibt schon: die Versinnlichung von Begriffen ist ein ganz eigenes Beschaffen eigentümlicher Bilder. Die schemabildende Versinnlichung im Schematismus läßt sich weder nach Analogie der gewöhnlichen „bildlichen Darstellung“ fassen, noch gar auf diese sich zurückführen. Das letztere ist so wenig möglich, daß sogar umgekehrt die Versinnlichung im erst beschriebenen Sinne — das unmittelbare empirische Anblicken der Dinge und die Her-

¹³³ A 140, B 179.

¹³⁴ A 140 f., B 180.

stellung von vorhandenen Abbildern derselben — nur auf dem Grunde der möglichen Versinnlichung von Begriffen in der Weise des Schematismus möglich ist.

Alles begriffliche Vorstellen ist seinem Wesen nach Schematismus. Alles endliche Erkennen ist aber als denkendes Anschauen notwendig begrifflich.^c Und so liegt denn schon in der unmittelbaren Wahrnehmung eines Vorhandenen, z.B. dieses Hauses, notwendig der schematisierende Vorblick auf so etwas wie Haus überhaupt, aus welcher Vorstellung her allein das Begegnende sich als Haus zeigen, den Anblick „vorhandenes Haus“ darbieten kann. So geschieht der Schematismus notwendig auf dem Grunde unseres Erkennens als eines endlichen. Daher muß Kant sagen: „Dieser Schematismus . . . ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele . . .“¹³⁵. Wenn aber der Schematismus zum Wesen der endlichen Erkenntnis gehört und die Endlichkeit in der Transzendenz zentriert, dann wird das Geschehen der Transzendenz in seinem Innersten ein Schematismus sein müssen. Kant stößt daher notwendig auf einen „transzendentalen Schematismus“, wenn anders er den Grund der inneren Möglichkeit der Transzendenz ans Licht heben will.

§ 22. Der transzendente Schematismus^a

Durch die allgemeine Charakteristik des Schematismus als einer eigenen Art von Versinnlichung hat sich ergeben: der Schematismus gehört notwendig zur Transzendenz. Andererseits hat die Charakteristik der vollen Struktur der ontologischen Erkenntnis, die notwendig Anschauung ist, zu der Ein-

¹³⁵ A 141, B 180.

^c hier wieder scheiden, ob: *in* Begriffen denkend oder *auf* Begriffe bringend und *aus* Begriffen beweisend — vg. Kritik der Urteilskraft

^a vgl. Duisburgscher Nachlaß 10.¹⁸ff. Zusammenhang mit *transzendental* „Subjekt“ des Urteils; Urteil und Schema; Konstruktion; Anschauung! Haering durchschaut freilich das *Problem nicht*, S. 66 f.!

sicht geführt: zur Transzendenz gehört notwendig Versinnlichung, und zwar eine reine. Behauptet wurde, diese reine Versinnlichung geschehe als ein Schematismus. Diese Behauptung gilt es jetzt durch den Nachweis zu begründen, daß die notwendige reine Versinnlichung des reinen Verstandes und seiner Begriffe (Notionen) sich in einem transzendentalen Schematismus vollzieht. Was dieser selbst ist, klärt sich mit der Enthüllung dieses Geschehens auf.

Die Schema-bildende Versinnlichung hat zur Absicht, dem Begriff ein Bild zu verschaffen. Das in ihm Gemeinte hat so einen geregelten Bezug zu einer Erblickbarkeit. In solcher Anschaulichkeit wird das begrifflich Gemeinte allererst vernehmbar. Das Schema bringt sich, d. h. den Begriff, in ein Bild. Die reinen Verstandesbegriffe, die im reinen „ich denke“ gedacht werden, bedürfen einer wesenhaft reinen Erblickbarkeit, wenn anders das, was im reinen Gegenstehenlassen entgegensteht, als ein Dawider soll vernehmlich sein können. Die reinen Begriffe müssen in reinen Schematen gründen, die ihnen ein Bild verschaffen.

Nun sagt aber Kant ausdrücklich: „Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffes etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann . . .“¹³⁶. Wenn es aber zum Wesen eines Schemas gehört, sich in ein Bild zu bringen, dann kann der Ausdruck „Bild“ im angeführten Satz nur eine bestimmte Art von Bildern meinen und ausschließen. Von vornherein kann es sich nur um Schema-Bilder handeln. Dann bedeutet die Ablehnung einer möglichen Verbildlichung des Schemas der Notionen zunächst lediglich dieses: der darstellbare Anblick, dessen Darstellungsregel im Schema der Notion vorgestellt wird, kann nie aus dem Umkreis des empirisch Anschaulichen genommen werden. Heißt Bild soviel wie empirischer Anblick im weitesten Sinne, dann läßt sich das Schema der Notion offenbar „in gar kein Bild“ bringen. Allein, auch die

Anblicke, die die mathematische Konstruktion der Begriffe verzeichnet, sind als Bilder von „Größen“ auf einen bestimmten Bezirk des Gegenständlichen eingeschränkt. Auch in ein solches Bild können die Notionen als Urbegriffe nicht gebracht werden, sofern sie diejenigen Regeln vorstellen, in denen sich Gegenständlichkeit überhaupt als vorgängiger Horizont des möglichen Begegnens aller Gegenstände bildet. „Bild“ meint demnach in dem genannten Satze die Arten von Schema-Bildern, die den Schemata der empirischen und mathematischen Begriffe zugehören. In gar keines solcher Bilder ist das Schema der reinen Verstandesbegriffe zu bringen.

Nun ergab die Aufhellung der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis in der transzendentalen Deduktion: die reinen Begriffe sind durch die Vermittlung der reinen Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft wesentlich auf die reine Anschauung (Zeit) bezogen und umgekehrt. Allein, bisher wurde nur die Wesensnotwendigkeit der Beziehung zwischen Notion und Zeit erörtert. Dagegen ist die innerste Struktur dieser Beziehung als der innersten Fügung der Transzendenz noch nicht aufgeklärt.

Die Zeit aber ist als reine Anschauung solches, was vor aller Erfahrung einen Anblick verschafft. Der in solcher reinen Anschauung sich gebende reine Anblick (für Kant das reine Nacheinander der Jetztfolge) muß daher reines Bild genannt werden. Und Kant sagt denn auch selbst im Schematismuskapitel: „Das reine Bild . . . aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt^b [ist] die Zeit“¹³⁷. Dasselbe wird an einer späteren, nicht minder wichtigen Stelle, an der Kant das Wesen der Notion bestimmt, also ausgedrückt: die Notion ist „der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit)“¹³⁸.

¹³⁷ A 142, B 182.

¹³⁸ A 320, B 377.

^b d. h. ihrer Gegenständlichkeit

Demnach kann auch das Schema des reinen Verstandesbegriffes sehr wohl in ein Bild gebracht werden, wenn nur „Bild“ jetzt als „reines Bild“ genommen wird.

Die Zeit ist als „reines Bild“ das Schema-Bild und nicht etwa nur die den reinen Verstandesbegriffen gegenüberstehende Anschauungsform. Das Schema der Notionen hat demnach einen eigenen Charakter. Als Schema überhaupt stellt es Einheiten vor, und zwar als sich in einen möglichen Anblick hineintragende Regeln. Nun beziehen sich aber die in den Notionen vorgestellten Einheiten nach der transzendentalen Deduktion wesensnotwendig auf die Zeit. Der Schematismus der reinen Verstandesbegriffe muß diese daher notwendig in die Zeit hineinregeln. Die Zeit ist aber, wie die transzendental Ästhetik zeigte, die Vorstellung eines „einzigen Gegenstandes“¹³⁹. „Verschiedene Zeiten sind nur Teile eben derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung.“¹⁴⁰ Daher ist die Zeit nicht nur das notwendige reine Bild der Schemata der reinen Verstandesbegriffe, sondern auch ihre einzige reine Anblicksmöglichkeit. Diese einzige Anblicksmöglichkeit zeigt selbst in sich nichts anderes als immer nur Zeit und Zeithaftes.

Soll nun aber die geschlossene Mannigfaltigkeit der reinen Verstandesbegriffe in dieser einzigen Anblicksmöglichkeit ihr Bild haben, dann muß dieses eine reine Bild in mannigfaltiger Weise bildbar sein. Die Schemata der Notionen geben sich durch das Sichhineinregeln in die Zeit als reinen Anblick aus dieser her ihr Bild und artikulieren so die einzige reine Anblicksmöglichkeit zu einer Mannigfaltigkeit reiner Bilder. In dieser Weise „bestimmen“ die Schemata der reinen Verstandesbegriffe die Zeit. „Die Schemata sind daher nichts als *Zeitbestimmungen* a priori nach Regeln“¹⁴¹, oder kurz „transzendental *Zeitbestimmungen*“¹⁴². Als solche sind sie „ein tran-

¹³⁹ A 31 f., B 47.¹⁴⁰ a. a. O.¹⁴¹ A 145, B 184.¹⁴² A 138, B 177.

szendentales Produkt der Einbildungskraft“¹⁴³. Dieser Schematismus bildet a priori die Transzendenz und heißt daher „transzendentaler Schematismus“.

In der Transzendenz geschieht das Gegenstehenlassen des sich anbietenden Gegenständlichen, des Dawider, dadurch, daß die ontologische Erkenntnis als schematisierende Anschauung die transzendente Affinität der Regeleinheit im Bilde der Zeit a priori erblickbar und damit hinnehmbar macht. Das transzendente Schema hat durch sein reines Schema-Bild notwendig einen a priori korrespondenten Charakter. Demnach muß die ausführende Interpretation der einzelnen reinen Schemata als transzendentaler Zeitbestimmungen diesen korrespondenzbildenden Charakter aufzeigen.

Kant entnimmt nun aber die geschlossene Einheit der reinen Verstandesbegriffe der Urteilstafel und gibt der Notionentafel entsprechend die Definitionen der Schemata der einzelnen reinen Verstandesbegriffe. Gemäß den vier Einteilungsmomenten der Kategorien (Quantität, Qualität, Relation, Modalität) muß der reine Zeitanblick vier Möglichkeiten der Bildbarkeit zeigen, als „Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung und Zeitinbegriff“¹⁴⁴. Diese Zeitcharaktere sind nicht so sehr durch eine Analyse der Zeit selbst aus dieser systematisch entwickelt, sondern in ihr „nach der Ordnung der Kategorien“¹⁴⁵ festgelegt. Die Interpretation der einzelnen Schemata beginnt zunächst mit einer verhältnismäßig ausführlichen Analyse der reinen Schemata der Quantität, Realität und Substanz, um dann immer knapper zu werden und bei bloßen Definitionen zu enden.¹⁴⁶

In gewisser Hinsicht hat Kant ein Recht zu einer solchen lapidaren Darstellung. Denn wenn der transzendente Schematismus die ontologische Erkenntnis im Grunde ihres Wesens bestimmt, dann muß die systematische Ausarbeitung der

¹⁴³ A 142, B 181.

¹⁴⁴ A 145, B 184 f.

¹⁴⁵ a. a. O.

¹⁴⁶ A 142 ff., B 182 ff.

ontologischen Erkenntnisse in der Darstellung des Systems der synthetischen Grundsätze a priori notwendig auf den Schematismuscharakter stoßen und die entsprechenden transzendentalen Zeitbestimmungen herausstellen. Das geschieht nun auch, wenngleich nur in gewissen Grenzen¹⁴⁷.

Es ist leicht einzusehen: je durchsichtiger die Wesensstruktur des transzendentalen Schematismus und überhaupt alles dessen, was zum Ganzen der Transzendenz gehört, ans Licht gebracht ist, desto deutlicher zeigen sich die Wege dazu, sich im Dunkel dieser ursprünglichsten Strukturen „in den Tiefen unserer Seele“ zurechtzufinden. Zwar ist das allgemeine Wesen des Schematismus überhaupt, und des transzendentalen im besonderen, hinreichend eindeutig bestimmt. Daß ein weiteres Vordringen aber möglich ist, verrät Kant selbst durch die folgende Bemerkung: „Ohne uns nun bei einer trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transzendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt erfordert wird, aufzuhalten, wollen wir sie lieber nach der Ordnung der Kategorien und in Verknüpfung mit diesen darstellen.“¹⁴⁸

Ist es nur die Trockenheit und Langweiligkeit des Geschäftes, die Kant von einer weiteren Zergliederung abhalten? Die Antwort hierauf kann jetzt noch nicht gegeben werden¹⁴⁹. Sie wird auch erklären, warum in der vorliegenden Interpretation vom Versuch einer konkreten Auseinanderlegung der Kantischen Definitionen der reinen Schemata abgesehen wird. Um jedoch sichtbar zu machen, daß Kants Lehre vom transzendentalen Schematismus keine barocke Theorie ist, sondern aus den Phänomenen selbst geschöpft wird, möge eine freilich nur kurze und rohe Interpretation des transzendentalen Schemas einer Kategorie, nämlich der Substanz, gegeben werden.

„Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit . . .“¹⁵⁰. Zur vollen Aufhellung des Schematismus

¹⁴⁷ A 158 ff., B 197 ff.

¹⁴⁸ A 142, B 181.

¹⁴⁹ Vgl. unten § 35, S. 200.

¹⁵⁰ A 143, B 183.

dieses Schemas muß die „Erste Analogie“, d. h. der „Grundsatz der Beharrlichkeit“ beigezogen werden.

Substanz besagt als Notion zunächst nur: Zugrundeliegen (Subsistenz)¹⁵¹. Ihr Schema muß die Vorstellung des Zugrundeliegens sein, sofern es sich im reinen Bilde der Zeit darstellt. Nun ist die Zeit als reine Jetztfolge jederzeit jetzt. In jedem Jetzt ist es jetzt. Die Zeit zeigt so die Ständigkeit ihrer selbst. Die Zeit ist als solche „unwandelbar und bleibend“, sie „verläuft sich nicht“¹⁵².^c Schärfer gefaßt: die Zeit ist nicht ein Bleibendes unter anderen, sondern sie gibt gerade auf Grund des genannten Wesenscharakters — in jedem Jetzt jetzt zu sein — den reinen Anblick von so etwas wie Bleiben überhaupt. Als dieses reine Bild (unmittelbarer reiner „Anblick“) stellt sie das Zugrundeliegen in der reinen Anschauung dar.

Diese Darstellungsfunktion wird aber erst recht deutlich, wenn, was Kant hier unterläßt, der volle Gehalt der Notion „Substanz“ beachtet wird. Substanz ist eine Kategorie der „Relation“ (zwischen Subsistenz und Inhärenz). Sie meint das Zugrundeliegen für ein „Anhängendes“. Die Zeit ist also nur dann reines Bild der Notion Substanz, wenn sie gerade diese Relation im reinen Bilde darstellt.

Nun ist aber die Zeit als Jetztfolge gerade dadurch, daß sie, in jedem Jetzt fließend, ein Jetzt ist, je auch ein anderes Jetzt. Als Anblick des Bleibens bietet sie zugleich das Bild des reinen Wechsels im Bleiben.

So muß schon diese rohe Interpretation des transzendenten Schemas der Substanz, die längst nicht in die ursprünglicheren Strukturen vordringen kann, zeigen: das in der Notion Substanz Gemeinte kann sich a priori in der Zeit ein reines Bild beschaffen. Dadurch wird die Gegenständlichkeit im

¹⁵¹ A 182 ff., B 224 ff.

¹⁵² A 143, B 183.

^c vgl. A 41, B 58 „die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern etwas, das in der Zeit ist.“

Gegenstehenlassen, sofern zu dieser die Substanz als konstitutives Element gehört, a priori erblickbar und vernehmlich. Durch diesen Schematismus steht die Notion im Vorhinein als schematisierte im Blick, so daß in diesem vorgängigen Blick auf das reine Bild von Beharrlichkeit für die Erfahrung ein im Wechsel unveränderliches Seiendes als solches sich zeigen kann. „Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein“¹⁵³ (d. h. Vorhandensein).

Der transzendente Schematismus ist sonach der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis. Er bildet das im reinen Gegenstehenlassen Gegenstehende dergestalt, daß sich das im reinen Denken Vorgestellte notwendig im reinen Bilde der Zeit anschaulich gibt. Die Zeit also ist es, die als a priori gebende von vornherein dem Horizont der Transzendenz den Charakter des vernehmbaren Angebotes verleiht. Aber nicht nur das. Als das einzige reine universale Bild gibt sie dem Horizont der Transzendenz eine vorgängige Umschlossenheit. Dieser eine und reine ontologische Horizont ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß das innerhalb seiner gegebene Seiende je diesen oder jenen besonderen offenen, und zwar ontischen Horizont haben kann. Die Zeit gibt der Transzendenz aber nicht nur den vorgängig einigen Zusammenhalt, sondern als das rein sich Gebende schlechthin bietet sie überhaupt so etwas wie Einhalt. Sie macht das „Dawider“ der Gegenständlichkeit, das zur Endlichkeit der transzendierenden Zuwendung gehört, einem endlichen Wesen vernehmbar.

§ 23. Schematismus und Subsumtion

Im vorstehenden wurde die Kantische Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe absichtlich in der einzigen Orientierung auf das innerste Geschehen der Transzendenz ausgelegt. Nun folgt aber Kant bei seiner Grundlegung der

Metaphysik nicht nur dem Zuge der mit jedem Schritt neu erwachsenden Problematik, sondern gerade bei der ersten Einführung der entscheidenden Lehrstücke hält er sich zunächst an möglichst bekannte Formulierungen, die vorläufig zum Problem hinleiten sollen. So ging die transzendente Deduktion von dem Rechtshandel in der überlieferten Metaphysik aus. Er wird durch den Nachweis entschieden, daß die Notionen Kategorien sein müssen, d. h. ihrem Wesen nach zur Transzendenz selbst gehören, wenn sie das empirisch zugängliche Seiende a priori sollen bestimmen können. Damit ist aber zugleich die Bedingung des „Gebrauchs“ dieser Begriffe festgelegt.

Begriffe gebrauchen heißt allgemein: sie auf Gegenstände anwenden, bzw. — von den Gegenständen her gesehen — diese „unter“ Begriffe bringen.^a In der Sprache der überlieferten Logik heißt dieser Gebrauch der Begriffe Subsumtion.^b Die reinen Begriffe als transzendente Bestimmungen der Zeit a priori gebrauchen, d. h. reine Erkenntnis vollziehen, bedeutet: das Geschehen des Schematismus. Von hier aus gesehen, läßt sich in der Tat das Problem des Schematismus zunächst sehr wohl am Leitfaden der Subsumtion erläutern. Nur ist zu beachten, daß es sich hier — in der ontologischen Erkenntnis — von vornherein um ontologische Begriffe, also auch um eine eigentümliche, d. h. ontologische „Subsumtion“ handelt.

Kant hat denn auch nicht versäumt, schon bei der ersten Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis¹⁵⁴ auf den fundamentalen Unterschied hinzuweisen zwischen „unter Begriffe bringen“ (was die Gegenstände angeht) und „auf Begriffe bringen“ (was die reine Synthesis der transzendentalen Einbildungskraft betrifft). Das „auf Begriffe bringen“ der reinen Synthesis geschieht im transzendentalen

¹⁵⁴ Vgl. A 78 ff., B 104 ff.

^a (Urteilkraft)

^b *darunter nehmen*

Schematismus. Er „bildet“ die in der Notion vorgestellte Einheit zum Wesenselement der rein erblickbaren Gegenständlichkeit.^c Im transzendentalen Schematismus bilden sich allererst die Kategorien als Kategorien. Sind diese aber die echten „Urbegriffe“, dann ist der transzendente Schematismus die ursprüngliche und eigentliche Begriffsbildung überhaupt.

Wenn Kant daher das Schematismuskapital mit dem Hinweis auf die Subsumtion einleitet, so will er damit auf die transzendente Subsumtion als zentrales Problem hinleiten, um zu zeigen, daß in der Wesensstruktur der reinen Erkenntnis die Frage nach der inneren Möglichkeit der ursprünglichen Begrifflichkeit überhaupt aufbricht.

Die empirischen Begriffe sind aus der Erfahrung geschöpft und deshalb mit dem Sachgehalt des Seienden, das sie bestimmen, „gleichartig“. Ihre Anwendung auf die Gegenstände, d.h. ihr Gebrauch, ist kein Problem. „Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig, und können niemals in irgendeiner Anschauung angetroffen werden. Wie ist nun die Subsumtion der letzteren unter die erste, mithin die Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich, da doch niemand sagen wird: diese, z. B. die Kausalität, könne auch durch Sinne angeschaut werden und sei in der Erscheinung enthalten?“¹⁵⁵ In der Frage nach dem möglichen Gebrauch der Kategorien wird ihr eigenes Wesen selbst allererst Problem. Diese Begriffe stellen vor die Frage nach der Möglichkeit ihrer „Bildung“ überhaupt. Demnach ist die Rede von der Subsumtion der Erscheinungen „unter Kategorien“ nicht die Formel einer Lösung des Problems, sondern sie enthält gerade die Frage, in welchem Sinne hier überhaupt noch von Subsumtion „unter Begriffe“ gesprochen werden darf.

¹⁵⁵ A 137 f., B 176 f.

^c „Reflexion“ inwiefern?

Nimmt man die Kantische Formulierung des Schematismusproblems als Subsumtionsproblem lediglich im Sinne einer Einführung des Problems, dann gibt sie sogar einen Fingerzeig auf die zentralste Absicht und damit den Kerngehalt des Schematismuskapitels.

Begrifflich vorstellen heißt: etwas „im allgemeinen“ vorstellen. Mit der Begriffsbildung überhaupt muß die „Allgemeinheit“^d des Vorstellens Problem werden. Wenn nun aber die Kategorien als ontologische Begriffe mit den empirischen Gegenständen und den Begriffen derselben nicht gleichartig sind, dann kann ihre „Allgemeinheit“ auch nicht die einer nur gradweise höheren Stufe von Allgemeinheit einer höheren bzw. obersten ontischen „Gattung“ sein. Welchen Charakter der „Generalität“ hat die Allgemeinheit der ontologischen, d.h. metaphysischen Begriffe? Das ist aber nur die Frage: was bedeutet das „generalis“ in der Kennzeichnung der Ontologie als *Metaphysica generalis*? Das Problem des Schematismus der reinen Verstandesbegriffe ist die Frage nach dem innersten Wesen der ontologischen Erkenntnis.

So springt in die Augen: wenn Kant im Schematismuskapitel das Problem der Begrifflichkeit der Urbegriffe stellt und es mit Hilfe der Wesensbestimmung dieser Begriffe als transzendentaler Schemata löst, dann ist die Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe das entscheidende Stadium der Grundlegung der *Metaphysica generalis*.

Die Orientierung an der Idee der Subsumtion hat als erste Erläuterung des Problems des transzendentalen Schematismus ihr gewisses Recht. Dann darf aber Kant ihr auch schon eine Vorzeichnung auf die mögliche Lösung des Problems entnehmen und die Idee des transzendentalen Schematismus von der Subsumtion her vorläufig kennzeichnen. Wenn der reine Verstandesbegriff mit den Erscheinungen völlig ungleichartig ist, sie aber doch bestimmen soll, dann muß es ein Vermittelndes

^d „Selbigkeit“ als Grund der Allgemeinheit; Selbigkeit und „*Reflexion*“

geben, das die Ungleichartigkeit überbrückt. „Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits *intellektuell*, andererseits *sinnlich* sein. Eine solche ist das *transzendente Schema*.“¹⁵⁶ „Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelt der transzendentalen Zeitbestimmung, welche, als das Schema der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt.“¹⁵⁷

So zeigt sich gerade an der nächsten und äußeren Gestalt des Schematismusproblems als Subsumtionsfrage die innerste Bedeutung des transzendentalen Schematismus. Es besteht nicht die geringste Veranlassung, über eine Uneinheitlichkeit und Verworrenheit des Schematismuskapitels immer wieder Klage zu führen. Wenn etwas in der Kritik der reinen Vernunft aufs schärfste durchgegliedert und in jedem Wort abgemessen ist, dann gilt das von diesem Kernstück des ganzen Werkes. Seiner Bedeutung wegen sei die Gliederung ausdrücklich kenntlich gemacht:

1. Die Einführung des Schematismusproblems am Leitfaden der überlieferten Idee der Subsumtion (A 137, B 176–A 140, B 179: „Das Schema ist an sich selbst . . .“).
2. Die vorbereitende Analyse der Schemastruktur überhaupt und der Schematismus der empirischen und mathematischen Begriffe (bis A 142, B 181: „Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffes . . .“).
3. Die Analyse des transzendentalen Schemas überhaupt (bis A 142, B 182: „Das reine Bild aller Größen . . .“).
4. Die Interpretation der einzelnen transzendentalen Schemata am Leitfaden der Kategorientafel (bis A 145, B 184: „Man sieht nun aus allem diesem . . .“).
5. Die Kennzeichnung der vier Klassen der Kategorien im Hinblick auf die entsprechenden vier Möglichkeiten einer

¹⁵⁶ A 138, B 177.

¹⁵⁷ A 139, B 178.

reinen Bildbarkeit der Zeit (bis A 154, B 186: „Hieraus erhellt nun . . .“).

6. Die Bestimmung des transzendentalen Schematismus als der „wahren und einzigen Bedingung“ der Transzendenz (bis A 146, B 185: „Es fällt aber doch auch in die Augen . . .“).
7. Die kritische Anwendung der durch den Schematismus begründeten Wesensbestimmung der Kategorien (bis zum Schluß des Abschnittes).

Das Schematismuskapitel ist nicht „verwirrt“, sondern unvergleichlich durchsichtig gebaut. Das Schematismuskapitel ist nicht „verwirrend“, sondern führt mit einer unerhörten Sicherheit in den Kern der ganzen Problematik der Kritik der reinen Vernunft. Das alles wird freilich nur sichtbar, wenn die Endlichkeit der Transzendenz als Grund der inneren Möglichkeit, u. d. h. hier einer Notwendigkeit, der Metaphysik begriffen ist, so daß die Interpretation auf diesem Grunde Fuß fassen kann.

Aber freilich, Kant schreibt noch in seinen letzten Jahren (1797): „Überhaupt ist der Schematismus einer der schwierigsten Punkte. Selbst Hr. Beck kann sich nicht darein finden. — Ich halte dies Capitel für eines der wichtigsten“¹⁵⁸.

Das fünfte Stadium der Grundlegung

Die volle Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis

Im vorigen Stadium wurde mit dem transzendentalen Schematismus der Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis und damit das Ziel der Grundlegung erreicht. Wenn jetzt ein fünftes Stadium angegliedert wird, dann kann das die Grundlegung nicht mehr weiterführen, sondern es soll den gewonnenen Grund als solchen, d. h. im Hinblick auf einen möglichen Bau, ausdrücklich in Besitz nehmen.

¹⁵⁸ Kants handschriftlicher Nachlaß a. a. O. Bd. V, Nr. 6359.

Hierbei müssen die durchlaufenen Stadien in ihrer Einheit angeeignet werden, nicht im Sinne einer nachträglichen Zusammenzählung, sondern in der Weise einer selbständigen, vollen Bestimmung des Wesens der ontologischen Erkenntnis. Kant legt diese entscheidende Wesensbestimmung in dem „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“ nieder¹⁵⁹. Wenn aber die ontologische Erkenntnis nichts anderes ist als die ursprüngliche Bildung der Transzendenz, dann muß der oberste Grundsatz die zentralste Wesensbestimmung der Transzendenz enthalten. Daß dem so ist, soll jetzt gezeigt werden. Auf dem so erreichten Grund und Boden ergibt sich dann der Ausblick auf die weiteren Aufgaben und Folgen der Kantischen Grundlegung der *Metaphysica generalis*.

*§ 24. Der oberste synthetische Grundsatz als die volle
Wesensbestimmung der Transzendenz*

Auch dieses zentrale Lehrstück führt Kant in der kritischen Haltung gegen die überlieferte Metaphysik ein. Diese will das Seiende „aus bloßen Begriffen“, d. h. nur denkend, erkennen. Das eigentümliche Wesen des bloßen Denkens umgrenzt die allgemeine Logik. Bloßes Denken ist Verbinden von Subjekt und Prädikat (Urteilen).^a Solches Verbinden erläutert nur das in den verbundenen Vorstellungen Vorgestellte als ein solches. Es muß lediglich erläuternd, „analytisch“, sein, weil es „bloß mit Vorstellungen gespielt“ hat¹⁶⁰. Bloßes Denken muß, wenn es solches sein will, bei dem Vorgestellten als einem solchen „bleiben“. Freilich hat es auch noch in dieser Abschnürung seine

¹⁵⁹ A 154–158, B 193–197.

¹⁶⁰ A 155, B 195.

^a scheiden zwischen Subjekt-Objekt-verhältnis überhaupt und formal und analytischem Urteil; beides nicht dasselbe; vgl. oberster Grundsatz der analytischen Urteile und negative Bedingung *aller* Urteile überhaupt – W. S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. GA Bd. 41] S. 173 ff.

eigenen Regeln, Grundsätze, als deren oberster der „Satz vom Widerspruch“ gilt¹⁶¹. Bloßes Denken ist überhaupt kein Erkennen, sondern nur ein Element, und zwar ein notwendiges, der endlichen Erkenntnis. Wohl läßt sich aber vom bloßen Denken aus, vorausgesetzt, daß es im vorhinein als Element der endlichen Erkenntnis genommen ist, sein notwendiger Bezug auf etwas sichtbar machen, was erst die volle Erkenntnis primär bestimmt.

Soll das Prädikat Element einer Erkenntnis sein, dann handelt es sich nicht so sehr um sein Verhältnis zum Subjekt (apophantisch-prädikative Synthesis), sondern um sein (besser: der ganzen Subjekt-Prädikatbeziehung) „Verhältnis“ zu „etwas ganz anderem“¹⁶². Dieses Andere ist das Seiende selbst, mit dem das Erkennen — also auch das zugehörige Urteilsverhältnis — „in Einstimmung“ sein soll. Das Erkennen muß demnach „hinausgehen“ über das, wobei jenes in sich zuvor abgeschnürte, bloße Denken als solches notwendig „bleibt“. Kant nennt dieses „Verhältnis“ zum „ganz anderen“ Synthesis (die veritative Synthesis). Erkenntnis ist als solche, sofern sie etwas je ganz anderes erkennt, synthetisch. Weil nun aber auch die prädikativ-apophantische Verbindung im bloßen Denken Synthesis heißen kann, wurde früher schon die spezifische Synthesis der Erkenntnis als die bebringende (nämlich das ganz andere) unterschieden.

Dieses Hinausgehen zum „ganz anderen“ verlangt aber ein Darinnensein in einem „Medium“¹⁶³, innerhalb dessen dieses „ganz andere“, das das erkennende Wesen selbst nicht ist und dessen es auch nicht mächtig ist, begegnen kann. Was aber dieses sich zuwendende, begegnenlassende Hinausgehen ermöglicht und ausmacht, umschreibt Kant jetzt mit folgenden Worten: „Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellun-

¹⁶¹ A 150 ff., B 189 ff.

¹⁶² A 154, B 193 f.

¹⁶³ A 155, B 194.

gen enthalten sind, nämlich der innere Sinn, und die Form desselben a priori, die Zeit. Die Synthesis der Vorstellungen beruht auf der Einbildungskraft, die synthetische Einheit derselben aber (die zum Urteile erforderlich ist) auf der Einheit der Apperzeption.^b¹⁶⁴

Hier kehrt also die Dreiheit der Elemente ausdrücklich wieder, die im zweiten Stadium der Grundlegung bei der erstmaligen Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis eingeführt wurde. Das dritte und vierte Stadium aber zeigten, wie diese drei Elemente eine strukturelle Einheit bilden, deren bildende Mitte die transzendente Einbildungskraft ist. Was sich aber da bildet, ist die Transzendenz. Wenn Kant jetzt zu Zwecken der entscheidenden Aufhellung der Transzendenz an diese Dreiheit erinnert, dann darf sie nicht mehr in der noch dunklen Aufreihung, wie sie im zweiten Stadium eingeführt ist, genommen werden, sondern sie muß in der Durchsichtigkeit ihrer Struktur, die sich zuletzt im transzendentalen Schematismus offenbarte, voll gegenwärtig sein. Und wenn jetzt dieses fünfte Stadium lediglich zusammenfaßt, dann muß die im zweiten Stadium nur erst als Problem angezeigte Wesenseinheit der Transzendenz als durchleuchtete und aus dem Grunde ihrer Möglichkeit aufgehellte ausdrücklich in Besitz genommen werden.

Kant bringt daher jetzt das ganze Problem des Wesens der Endlichkeit in der Erkenntnis auf die kurze Formel der „*Möglichkeit der Erfahrung*“¹⁶⁵. Erfahrung heißt: endliche, anschauend hinnehmende Erkenntnis von Seiendem. Das Seiende muß der Erkenntnis als Gegenstehendes gegeben werden. „*Möglichkeit*“ hat nun aber in dem Ausdruck „*Möglichkeit der Erfahrung*“ eine charakteristische Doppeldeutigkeit.

¹⁶⁴ a. a. O. ¹⁶⁵ A 156 ff., B 195 ff.

^b vgl. A 216; B 263. die Analogien als Exponenten; das Wesen der Exponenten! vgl. S.S. 1930 [Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. GA Bd. 31] S. 152 ff.

„Mögliche“ Erfahrung kann gemeint sein im Unterschied von wirklicher. Aber in der „Möglichkeit der Erfahrung“ ist die „mögliche“ Erfahrung^c so wenig Problem wie die wirkliche, sondern sie beide hinsichtlich dessen, was sie im vorhin ein ermöglicht. „Möglichkeit der Erfahrung“ heißt daher das eine endliche, d. h. nicht notwendig, sondern möglicherweise wirkliche Erfahrung Ermöglichende. Diese „Möglichkeit“, die das „möglicherweise“ allererst ermöglicht, ist die *possibilitas* der überlieferten Metaphysik und gleichbedeutend mit *essentia* oder *realitas*. Real-Definitionen sind hergenommen „aus dem Wesen der Sache, dem ersten Grunde der Möglichkeit.“ Sie dienen „zur Erkenntnis der Sache ihrer inneren Möglichkeit nach“¹⁶⁶.

„Möglichkeit der Erfahrung“ heißt demnach primär: die einige Ganzheit dessen, was endliche Erkenntnis im Wesen ermöglicht. „Die *Möglichkeit der Erfahrung* ist also das, was allen unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität gibt“¹⁶⁷. Möglichkeit der Erfahrung ist demnach gleichbedeutend mit Transzendenz. Diese in ihrer vollen Wesensganzheit umschreiben, heißt: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“ bestimmen.

„Erfahrung“, verstanden als Erfahren im Unterschied von Erfahrenem, ist hinnehmendes Anschauen^d, das sich das Seiende geben lassen muß. „Einen Gegenstand geben“ besagt: ihn „unmittelbar in der Anschauung darstellen“¹⁶⁸. Was heißt aber dieses? Kant antwortet: die „Vorstellung [des Gegenstandes] auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen“¹⁶⁹. Dieses Beziehen aber will sagen: damit ein Gegen-

¹⁶⁶ Logikvorlesung § 106, Anm. 2, a. a. O. VIII, S. 447; vgl. auch B 302 Anm., A 596, B 624, Anm.

¹⁶⁷ A 156, B 195.

¹⁶⁸ a. a. O.

¹⁶⁹ a. a. O.

^c etwas — als Gegenstand möglicher Erfahrung

^d unvollständig — aber hier wichtig

stand sich soll geben können, muß im vorhinein schon eine Zuwendung zu solchem geschehen sein, was „herbeigerufen“ werden kann. Dieses vorgängige Sichzuwenden zu ... geschieht, wie die transzendente Deduktion zeigte und der transzendente Schematismus erklärte, in der ontologischen Synthesis. Dieses Sich-zuwenden zu ... ist die Bedingung der Möglichkeit des Erfahrens.

Allein, die Möglichkeit endlicher Erkenntnis bedarf einer zweiten Bedingung. Nur wahre Erkenntnis ist Erkenntnis. Wahrheit aber bedeutet „Einstimmung mit dem Objekt“¹⁷⁰. Es muß demnach im vorhinein so etwas wie ein Womit der möglichen Einstimmung begegnen können, d. h. etwas, was maßgebend regelt. Es muß im vorhinein der Horizont des Gegenstehenden offen und als solcher vernehmlich sein. Dieser Horizont ist die Bedingung der Möglichkeit des Gegenstandes hinsichtlich seines Gegenstehenkönnens.*

Demnach steht die Möglichkeit der endlichen Erkenntnis, d. h. des Erfahrens des Erfahrenen als eines solchen, unter zwei Bedingungen. Diese zwei Bedingungen müssen zusammen das volle Wesen der Transzendenz umgrenzen. Diese Umgrenzung ist vollziehbar in einem Satz, der den Grund der Möglichkeit der synthetischen, d. h. endlich erkennenden Urteile aussagt und der als solcher im vorhinein für „alle“ gilt.

Welche abschließende Formulierung gibt Kant diesem „obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile“? Er lautet: „die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung* überhaupt sind zugleich Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“¹⁷¹.

Der entscheidende Gehalt dieses Satzes liegt nicht so sehr in dem, was Kant im Druck gesperrt hat, sondern in dem „sind

¹⁷⁰ A 157, B 196 f.

¹⁷¹ A 158, B 197.

* vgl. A 237 die Grundsätze des reinen Verstandes als Quell aller Wahrheit

zugleich“. Denn was heißt dieses „zugleich sein“? Es bringt die Wesenseinheit der vollen Transzendenzstruktur zum Ausdruck. Diese liegt darin, daß das sichzuwendende Gegenstehenlassen als solches den Horizont der Gegenständlichkeit überhaupt bildet. Das im endlichen Erkennen vorgängig und jederzeit notwendige Hinausgehen zu ... ist demnach ein ständiges Hinausstehen zu ... (Ekstasis). Aber dieser wesenhafte Hinausstand zu ... bildet gerade im Stehen und hält sich darin vor: einen Horizont. Die Transzendenz ist in sich ekstatisch-horizontal. Diese Gliederung der in sich einigen Transzendenz bringt der oberste Grundsatz zum Ausdruck.

Daher läßt er sich kurz auch so fassen: das ein Erfahren Ermöglichende ermöglicht zugleich das Erfahrbare bzw. Erfahrenre als ein solches. Das sagt: Transzendenz macht einem endlichen Wesen das Seiende an ihm selbst zugänglich. Das „Zugleichsein“ in der Formel des obersten synthetischen Grundsatzes bedeutet nicht nur, daß die beiden Bedingungen immer zugleich vorkommen, oder daß, wenn man die eine denke, auch die andere gedacht werden müsse, oder gar, daß beide Bedingungen identisch seien. Der Grundsatz ist überhaupt kein im Rückschluß gewonnenes Prinzip, das man als gültig ansetzen muß, wenn die Erfahrung gelten soll, sondern er ist der Ausdruck der ursprünglichsten phänomenologischen Erkenntnis der innersten einheitlichen Struktur der Transzendenz. In den dargestellten Stadien des Wesensentwurfes der ontologischen Synthesis wurde sie erarbeitet¹⁷².

¹⁷² Die obige Auslegung des obersten synthetischen Grundsatzes ergibt, inwiefern er zugleich das Wesen der synthetischen Urteile a priori bestimmt und als der recht verstandene metaphysische Satz vom Grunde in Anspruch genommen werden kann. — Vgl. dazu Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*. Festschrift f. E. Husserl. (Ergänzungsbd. z. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forsch.) 1929, S. 71 ff., bes. S. 79 f. (auch einzeln erschienen, 7. Aufl. 1983, S. 15 f.).

§ 25. Die Transzendenz und die Grundlegung der *Metaphysica generalis*

Die Enthüllung des Grundes der inneren Möglichkeit des Wesens der ontologischen Synthesis wurde als Aufgabe der Grundlegung der *Metaphysica generalis* bestimmt. Die ontologische Erkenntnis hat sich als das erwiesen, was die Transzendenz bildet. Der Einblick in die volle Struktur der Transzendenz ermöglicht daher, jetzt erst die ganze Eigenart der ontologischen Erkenntnis, ihr Erkennen sowohl wie ihr Erkanntes, zu übersehen.

Das Erkennen muß als endliches ein hinnehmend denkendes Anschauen des Sichgebenden sein, und zwar reines. Es ist ein reiner Schematismus. Die reine Einheit der drei Elemente der reinen Erkenntnis kommt im Begriff des transzendentalen Schemas als „transzendentaler Zeitbestimmung“ zum Ausdruck.

Wenn das ontologische Erkennen Schema-bildend ist, schafft (bildet) es damit von sich aus den reinen Anblick (Bild). Ist dann nicht gerade die ontologische Erkenntnis, die in der transzendentalen Einbildungskraft geschieht, „schöpferisch“? Und wenn das ontologische Erkennen die Transzendenz bildet, diese aber das Wesen der Endlichkeit ausmacht, ist dann durch diesen „schöpferischen“ Charakter nicht die Endlichkeit der Transzendenz gesprengt? Wird das endliche Wesen durch dieses „schöpferische“ Verhalten nicht gerade unendlich?

Allein, ist die ontologische Erkenntnis denn so „schöpferisch“ wie der *intuitus originarius*, für den im Anschauen das Seiende im und als Entstand ist und gar nie Gegenstand werden kann? Wird denn in dieser „schöpferischen“ ontologischen Erkenntnis Seiendes „erkannt“, d. h. als solches geschaffen? Ganz und gar nicht. Die ontologische Erkenntnis schafft nicht nur nicht Seiendes, sie bezieht sich überhaupt nicht thematisch und direkt auf das Seiende.

Worauf aber dann? Was ist das Erkannte dieses Erkennens? Ein Nichts. Kant nennt es das X und spricht von einem „Gegenstand“. Inwiefern ist dieses X ein Nichts und inwiefern doch ein „Etwas“? Die Antwort auf diese Frage nach dem in der ontologischen Erkenntnis Erkannten sei durch eine kurze Interpretation der beiden Hauptstellen gegeben, an denen Kant von diesem X spricht. Die erste Stelle steht charakteristischerweise in der Einleitung zur transzendentalen Deduktion¹⁷³. Die zweite findet sich in dem Abschnitt, der überschrieben ist: „Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena“¹⁷⁴ und der innerhalb des Aufbaus der Kritik der reinen Vernunft die positive Grundlegung der *Metaphysica generalis* abschließt.

Die erste Stelle lautet: „Nunmehr werden wir auch unsere Begriffe von einem *Gegenstande* überhaupt richtiger bestimmen können. Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand, und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können, und das, was sich darin unmittelbar auf den Gegenstand bezieht, heißt Anschauung. Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transzendente Gegenstand = X genannt werden mag.“

Was in der Erscheinung unmittelbar entgegensteht, ist das, was die Anschauung gibt. Die Erscheinungen sind nun aber selbst „nur Vorstellungen“, nicht Dinge an sich. Das in ihnen Vorgestellte zeigt sich nur in und für ein hinnehmendes Sich-zuwenden zu ... Dieses aber muß selbst „wiederum seinen Gegenstand haben“. Ja, es muß überhaupt so etwas vorgeben, was den Charakter eines Gegenstehenden überhaupt hat, um

¹⁷³ A 108 f.

¹⁷⁴ A 235 ff., B 294 ff.

den Horizont zu bilden, innerhalb dessen eigenständiges Seien- des begegnen kann. Dieses Woraufzu der vorgängigen Zuwen- dung kann also von uns nicht mehr angeschaut werden im Sinne der empirischen Anschauung. Das schließt aber nicht aus, sondern ein die Notwendigkeit seiner unmittelbaren Ver- nehmbarkeit in einer reinen Anschauung. Dieses Woraufzu der vorgängigen Zuwendung kann daher „der nichtempirische . . . Gegenstand = X genannt werden“.

„Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgendein Objekt bezogen, und, da Erscheinun- gen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein *Etwas*, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas als Gegenstand einer Anschauung überhaupt ist insofern nur das transzendente Objekt. Dieses bedeutet aber ein Etwas = X, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt (nach der jetzigen Einrichtung unseres Verstandes) wissen können, sondern, welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperzeption zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelt deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes ver- einigt.“¹⁷⁵

Das X ist ein „Etwas“, wovon wir überhaupt gar nichts wis- sen können. Es ist aber nicht deshalb nicht wißbar, weil dieses X als ein Seiendes „hinter“ einer Schicht von Erscheinungen versteckt liegt, sondern weil es schlechthin kein möglicher Ge- genstand eines Wissens, d. h. des Besitzes einer Erkenntnis von Seiendem, werden kann. Es kann dergleichen nie werden, weil es ein Nichts ist.

Nichts bedeutet: nicht ein Seiendes, aber gleichwohl „Etwas“. Es „dient nur als Correlatum“, d. h. es ist seinem Wesen nach reiner Horizont. Kant nennt dieses X den „transzendentalen Gegenstand“, d. h. das in der Transzendenz und durch sie als

¹⁷⁵ A 250; dies der von Kant selbst verbesserte Text. Vgl. Nachträge CXXXIV.

ihr Horizont erblickbare Dawider. Wenn nun aber das in der ontologischen Erkenntnis erkannte X seinem Wesen nach Horizont ist, dann muß dieses Erkennen auch so sein, daß es diesen Horizont in seinem Horizontcharakter offenhält. Dann aber darf dieses Etwas gerade nicht als direkt und einzig Gemeintes im Thema eines Erfassens stehen. Der Horizont muß unthematisch, aber gleichwohl eben im Blick sein. Nur so kann er das in ihm Begegnende als solches in das Thema vordrängen.

Das X ist „Gegenstand überhaupt“. Das bedeutet nicht: ein allgemeines, unbestimmtes gegenstehendes Seiendes. Dieser Ausdruck meint vielmehr das, was im vorhinein den Überschlagnag über alle möglichen Gegenstände als gegenstehende ausmacht, den Horizont eines Gegenstehens. Dieser Horizont ist freilich nicht Gegenstand, sondern ein Nichts, wenn Gegenstand so viel bedeutet wie thematisch erfaßtes Seiendes. Und die ontologische Erkenntnis ist keine Erkenntnis, wenn Erkenntnis heißt: Erfassen von Seiendem.

Ontologische Erkenntnis wird aber mit Recht Erkenntnis genannt, wenn ihr Wahrheit zukommt. Sie „hat“ aber nicht nur Wahrheit, sondern ist die ursprüngliche Wahrheit, die Kant deshalb „transzendente Wahrheit“ nennt, deren Wesen durch den transzendentalen Schematismus aufgehehlt wird. „In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.“¹⁷⁶

Die ontologische Erkenntnis „bildet“ die Transzendenz, welches Bilden nichts anderes ist als das Offenhalten des Horizontes, in dem das Sein des Seienden vorgängig erblickbar wird. Wenn anders Wahrheit besagt: Unverborgenheit von . . ., dann ist die Transzendenz die ursprüngliche Wahrheit. Die Wahrheit selbst aber muß sich gabeln in die Enthülltheit von

Sein und die Offenbarkeit von Seiendem¹⁷⁷. Wenn die ontologische Erkenntnis den Horizont enthüllt, dann liegt ihre Wahrheit gerade im Begegnenlassen des Seienden innerhalb des Horizontes. Kant sagt: die ontologische Erkenntnis hat nur „empirischen Gebrauch“, d. h. sie dient zur Ermöglichung der endlichen Erkenntnis im Sinne der Erfahrung des sich zeigenden Seienden.

Daher muß es zum mindesten offen bleiben, ob diese immer nur ontologisch und nie ontisch „schöpferische“ Erkenntnis die Endlichkeit der Transzendenz sprengt, ob sie nicht gerade das endliche „Subjekt“ in seine eigentliche Endlichkeit einsenkt.

Nach dieser Wesensbestimmung der ontologischen Erkenntnis ist nun aber die Ontologie nichts anderes als die ausdrückliche Enthüllung des systematischen Ganzen der reinen Erkenntnis, sofern es die Transzendenz bildet.

Kant will jedoch „den stolzen Namen einer Ontologie“¹⁷⁸ durch den einer „Transzendental-Philosophie“, d. h. Wesensenthüllung der Transzendenz, ersetzen. Und das mit Recht, solange der Titel „Ontologie“ im Sinne der überlieferten Metaphysik genommen wird. Diese überlieferte Ontologie „maßt sich an, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnisse a priori zu geben.“ Sie übersteigert sich zu einer ontischen Erkenntnis a priori, die nur einem unendlichen Wesen zukommen kann. Legt diese Ontologie aber mit ihrer „Anmaßung“ den „Stolz“ ab, d. h. begreift sie sich in ihrer Endlichkeit bzw. sich als notwendige Wesensstruktur der Endlichkeit, dann wird dem Ausdruck „Ontologie“ sein echtes Wesen allererst gegeben und damit sein Gebrauch gerechtfertigt. In dieser durch die Grundlegung der Metaphysik erst gewonnenen und gesicherten Bedeutung gebraucht denn auch Kant selbst den Ausdruck „Ontologie“, und zwar an der entscheidenden Stelle der Kritik der

¹⁷⁷ Vgl. Vom Wesen des Grundes, a. a. O. S. 75 ff. 7. Aufl. 1983, S. 11 ff.

¹⁷⁸ A 247, B 303.

reinen Vernunft, die den Aufriß der Metaphysik im ganzen vorlegt¹⁷⁹.

Mit der Verwandlung der *Metaphysica generalis* kommt jedoch der Baugrund der überlieferten Metaphysik in Bewegung, und dadurch gerät das eigentliche Gebäude der *Metaphysica specialis* ins Wanken. Doch diese weiterführende Problematik soll hier nicht angerührt werden; denn dazu bedarf es einer Vorbereitung, die sich nur durch eine ursprünglichere Aneignung dessen gewinnen läßt, was Kant in der Einheit der transzendentalen Ästhetik und Logik als einer Grundlegung der *Metaphysica generalis* erreicht hat.

¹⁷⁹ A 845, B 873. Vgl. auch die Verwendung des Titels „Ontologie“ in: Über die Fortschritte der Metaphysik . . .

DRITTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit

Läßt sich denn nun überhaupt die jetzt erreichte Grundlegung noch ursprünglicher fassen? Ist dieses unausgesetzte Drängen auf Ursprünglichkeit nicht leere Neugier? Wird es nicht mit der Kümmerlichkeit bestraft, in der alles Besserwissenwollen seine fatale Auszeichnung hat? Vor allem aber, drängt es das Kantische Philosophieren nicht vor einen Maßstab, der ihm fremd bleibt, so daß alles in einer Kritik „von außen“ endet, die jederzeit ungerecht wird?

Die Frage nach der Ursprünglichkeit der Kantischen Grundlegung wird sich von vornherein nicht auf diese abschüssige Bahn begeben wollen. Soll die Erörterung der Ursprünglichkeit überhaupt nicht Kritik im Sinne der Polemik werden, sondern immer noch Interpretation bleiben, dann muß die hierbei leitende Idee von Ursprünglichkeit der Kantischen Grundlegung selbst entnommen werden. Es gilt, Kants Hineingehen in die Ursprungsdimension und damit sein Zustreben auf den Quellgrund der „Grundquellen der Erkenntnis“ nach dem leitenden Vorblick zu befragen. Damit dies aber geschehen kann, muß zuvor klar umgrenzt sein, was denn nun erstlich und letztlich der in der bisherigen Grundlegung gelegte Grund selbst ist.

A. Die ausdrückliche Charakteristik des in der Grundlegung gelegten Grundes

§ 26. *Die bildende Mitte der ontologischen Erkenntnis als transzendente Einbildungskraft*

Die Grundlegung der *Metaphysica generalis* ist die Beantwortung der Frage nach der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis und nach dem Grunde ihrer Möglichkeit. Die ontologische Erkenntnis „bildet“ die Transzendenz, d. h. das Offenhalten des Horizontes, der durch die reinen Schemata im vorhinein erblickbar ist. Diese „entspringen“ als „transzendentes Produkt“¹⁸⁰ der transzendentalen Einbildungskraft. Sie bildet als ursprüngliche reine Synthesis die Wesenseinheit von reiner Anschauung (Zeit) und reinem Denken (Apperzeption).

Aber die transzendente Einbildungskraft wurde nicht erst in der Lehre vom transzendentalen Schematismus, sondern bereits in dem vorangehenden Stadium der Grundlegung, in der transzendentalen Deduktion, zentrales Thema. Weil sie die ursprüngliche Einigung übernehmen soll, muß sie bereits bei der ersten Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis, im zweiten Stadium, genannt werden. Die transzendente Einbildungskraft ist demnach der Grund, auf den die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis und damit die der *Metaphysica generalis* gebaut wird.

Kant führt die reine Einbildungskraft als eine „unentbehrliche Funktion der Seele“ ein¹⁸¹. Den gelegten Grund der Metaphysik ausdrücklich freilegen, heißt demnach: ein Seelenvermögen des Menschen näher bestimmen. Daß die Grundlegung der Metaphysik schließlich bei einer solchen Aufgabe anlangt, ist „selbstverständlich“, wenn anders die Metaphysik nach Kants eigenen Worten zur „Natur des Menschen“ ge-

¹⁸⁰ A 142, B 181.

¹⁸¹ A 78, B 103.

hört. Somit muß die „Anthropologie“, die Kant ja viele Jahre hindurch in seinen Vorlesungen behandelt hat, über den gelegten Grund der Metaphysik Aufschluß geben¹⁸².

„Die Einbildungskraft (*facultas imaginandi*) [ist] ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes“¹⁸³. Die Einbildungskraft gehört demnach zum Anschauungsvermögen. In der angeführten Definition wird unter Anschauung zunächst die empirische Anschauung des Seienden verstanden. Als „sinnliches Vermögen“ gehört die Einbildungskraft unter die Erkenntnisvermögen, die in Sinnlichkeit und Verstand geschieden sind, davon die erste das „untere“ Erkenntnisvermögen darstellt. Die Einbildungskraft ist eine Weise des sinnlichen Anschauens „auch ohne Gegenwart des Gegenstandes“. Das angeschaute Seiende braucht nicht selbst anwesend zu sein, mehr noch, die Einbildung schaut das in ihr als Anschauung Hingenommene nicht an als ein wirklich Vorhandenes, und nur als dieses, wie die Wahrnehmung, für welche das Objekt „als gegenwärtig vorgestellt werden muß“¹⁸⁴. Die Einbildungskraft „kann“ anschauen, einen Anblick hinnehmen, ohne daß das betreffende Angeschaute sich selbst als Seiendes zeigt und von sich her allein den Anblick verschafft.

So liegt zunächst in der Einbildungskraft eine eigentümliche Nichtgebundenheit an das Seiende. Sie ist freizügig im Hinnehmen von Anblicken, d. h. sie ist das Vermögen, solche sich in gewisser Weise selbst zu geben. Die Einbildungskraft kann

¹⁸² Die Aufgabe einer monographischen Darstellung und Auslegung dessen, was Kant über die Einbildungskraft in seiner Anthropologie, in der Kritik der reinen Vernunft, in der Kritik der Urteilskraft und in den übrigen Schriften und Vorlesungen lehrt, hat H. Mörchen in seiner Marburger Dissertation: *Die Einbildungskraft bei Kant*, 1928, übernommen. Die Arbeit wird in Bd. XI des Jahrbuches f. Philos. und phänomenolog. Forschung erscheinen. Die vorliegende Darstellung beschränkt sich auf das Notwendigste, in ausschließlicher Orientierung auf das leitende Problem der Grundlegung der Metaphysik.

¹⁸³ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. WW (Cass.) VIII, § 28, S. 54.

¹⁸⁴ Reicke, *Lose Blätter aus Kants Nachlaß*, 1889, S. 102.

demnach ein Vermögen des Bildens in einem eigentümlichen Doppelsinne genannt werden. Als Vermögen anzuschauen ist sie bildend im Sinne des Bild-(Anblick-)Beschaffens. Als ein auf Anwesenheit des Anschaubaren nicht angewiesenes Vermögen vollzieht sie selbst, d. h. schafft und bildet sie das Bild. Diese „bildende Kraft“ ist zumal ein hinnehmendes (rezeptives) und ein schaffendes (spontanes) „Bilden“. In diesem „zumal“ liegt das eigentliche Wesen ihrer Struktur. Bedeutet aber Rezeptivität soviel wie Sinnlichkeit und Spontaneität soviel wie Verstand, dann fällt die Einbildungskraft in einer eigentümlichen Weise zwischen beide¹⁸⁵. Das gibt ihr einen merkwürdig schillernden Charakter, der auch in den Kantischen Bestimmungen dieses Vermögens zutage kommt. Bei der Einteilung in die beiden Grundklassen der Erkenntnisvermögen rechnet er sie trotz ihrer Spontaneität zur Sinnlichkeit. Hierbei ist demnach das Bilden im Sinne der Bildbeschaffung (Anschauen) entscheidend, was sich auch in der Definition bekundet.

Auf Grund ihrer Freizügigkeit aber ist sie für Kant ein Vermögen des Vergleichens, Gestaltens, Kombinierens, Unterscheidens, überhaupt des Verbindens (Synthesis). „Einbilden“ heißt so alles nicht wahrnehmungsmäßige Vorstellen im weitesten Sinne: das Sichdenken, Ausdenken, Erdenken, sich Gedanken machen, Einfälle haben und dergleichen. Die „Bildungskraft“ wird demgemäß zusammengebracht mit dem Vermögen des Witzes und der Unterscheidungskraft, mit dem Vergleichungsvermögen überhaupt. „Die Sinne geben die Materie zu allen unseren Vorstellungen. Daraus macht erstlich das Vermögen zu bilden, unabhängig von der Gegenwart der Gegenstände, Vorstellungen: Bildungskraft, *imaginatio*; zweitens das Vermögen zu vergleichen: Witz und Unterscheidungskraft, *iudicium discretum*; drittens das Vermögen, Vorstel-

¹⁸⁵ „Zwischen“ αἰσθησις und νόησις steht die φαντασία schon bei Aristoteles, de anima Γ3.

lungen nicht mit ihrem Gegenstande unmittelbar, sondern mittels einer stellvertretenden zu verknüpfen, d. i. zu bezeichnen“¹⁸⁶.

Aber bei all dieser Zuordnung der Einbildungskraft zum Vermögen der Spontaneität behält sie doch ihren Anschauungscharakter. Sie ist *subjectio sub aspectum*, d. h. ein Vermögen der anschaulichen Darstellung, des Gebens. Das anschauliche Vorstellen eines nicht anwesenden Gegenstandes kann nun zweifach sein.

Beschränkt es sich darauf, früher Wahrgenommenes lediglich in der Vergegenwärtigung zurückzubringen, dann ist dieser Anblick in sich abhängig von dem früheren, den die vormalige Wahrnehmung geboten hat. Diese auf Früheres zurückgreifende Darstellung ist daher eine von dorthier ihren Gehalt herleitende (*exhibitio derivativa*).

Wird jedoch in der Einbildung das Aussehen eines Gegenstandes frei gedichtet, dann ist diese Darstellung seines Anblickes eine „ursprüngliche“ (*exhibitio originaria*). Die Einbildungskraft heißt dann „produktive“¹⁸⁷. Dieses ursprüngliche Darstellen ist aber nicht so „schöpferisch“ wie der *intuitus originarius*, der im Anschauen das Seiende selbst schafft. Die produktive Einbildungskraft bildet nur den Anblick eines möglichen und unter bestimmten Bedingungen vielleicht auch herstellbaren, d. h. zur Anwesenheit zu bringenden Gegenstandes. Diese Herstellung leistet aber nie das Einbilden selbst. Das produktive Bilden der Einbildungskraft ist sogar nicht einmal „schöpferisch“ in dem Sinne, daß es auch nur den Bildgehalt schlechthin aus dem Nichts, d. h. dem noch nie und nirgends Erfahrenen bilden könnte; denn sie ist „nicht vermögend, eine Sinnenvorstellung, die vorher unserem Sinnes-

¹⁸⁶ Erdmann, *Reflexionen* I, 118. Kants handschriftlicher Nachlaß a. a. O. Bd. II 1, Nr. 339. Vgl. auch Pölit, *I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik*. 2. Aufl. nach der Ausgabe von 1821 neu herausgegeben von K. H. Schmidt. 1924, S. 141.

¹⁸⁷ *Anthropologie*, a. a. O. VIII, § 28.

vermögen *nie* gegeben war, hervorzubringen, sondern man kann den Stoff zu derselben immer nachweisen.“¹⁸⁸

Das ist das Wesentliche der Auskunft, die uns die Anthropologie über die Einbildungskraft überhaupt und die produktive Einbildungskraft im besonderen gibt. Sie enthält nicht mehr, als was die Grundlegung in der Kritik der reinen Vernunft schon herausgestellt hat. Im Gegenteil: daß die Einbildungskraft ein Zwischenvermögen zwischen Sinnlichkeit und Verstand ist, haben die Erörterungen der transzendentalen Deduktion und des Schematismus ungleich ursprünglicher ans Licht gebracht.

Aber die Definition der Einbildungskraft, daß sie einen Gegenstand ohne dessen Anwesenheit anschaulich vorstellen kann, fand sich zum mindesten nicht in den Grundlegungsbetrachtungen der Kritik der reinen Vernunft. Doch abgesehen davon, daß diese Definition ausdrücklich in der transzendentalen Deduktion, allerdings erst in der zweiten Auflage¹⁸⁹, vorkommt, hat denn nicht die Herausarbeitung des transzendentalen Schematismus gerade diesen in der Definition der Einbildungskraft genannten Charakter gezeigt?

Die Einbildungskraft bildet im vorhinein den Anblick des Horizontes von Gegenständlichkeit als solcher vor der Erfahrung des Seienden. Dieses Anblickbilden im reinen Bilde der Zeit ist aber nicht nur vor dieser oder jener Erfahrung von Seiendem, sondern im vorhinein jederzeit vor jeder möglichen. In diesem Anblickbieten ist demnach die Einbildungskraft von vornherein und schlechthin nie angewiesen auf die Anwesenheit eines Seienden. Sie ist dieses so wenig, daß gerade ihr Vor-bilden des reinen Schemas, z. B. der Substanz, d. h. der Beharrlichkeit, überhaupt zuvor so etwas in den Blick bringt wie ständige Anwesenheit, in deren Horizont allererst diese oder jene „Gegenwart eines Gegenstandes“ als solche sich zeigen

¹⁸⁸ a. a. O.

¹⁸⁹ B 151.

kann. Demnach wird im transzendentalen Schematismus das Wesen der Einbildungskraft, ohne Gegenwart anschauen zu können, grundsätzlich ursprünglich gefaßt. Schließlich zeigt auch gerade der Schematismus das „schöpferische“ Wesen der Einbildungskraft in einem weit ursprünglicheren Sinne. Ontisch „schöpferisch“ ist sie zwar überhaupt nicht, wohl aber als ein freies Bilden der Bilder. Die Anthropologie weist darauf hin, daß auch die produktive Einbildungskraft noch auf die Sinnesvorstellungen angewiesen sei. Im transzendentalen Schematismus dagegen ist die Einbildungskraft ursprünglich darstellend im reinen Bilde der Zeit. Sie ist schlechthin unbedürftig einer empirischen Anschauung. Die Kritik der reinen Vernunft zeigt demnach sowohl den Anschauungscharakter als auch die Spontaneität in einem ursprünglicheren Sinne.

Der Versuch, von der Anthropologie Ursprünglicheres über die Einbildungskraft als den gelegten Grund der Ontologie zu erfahren, bleibt daher in jeder Weise erfolglos. Nicht nur das, er ist überhaupt ein Mißgriff, weil er den empirischen Charakter der Kantischen Anthropologie verkennt und andererseits der Eigentümlichkeit der Grundlegungsbetrachtung und Ursprungsenthüllung in der Kritik der reinen Vernunft nicht Rechnung trägt.

Die Kantische Anthropologie ist in einem doppelten Sinne empirisch. Einmal bewegt sich die Charakteristik der Seelenvermögen im Rahmen der Kenntnisse, die die allgemeine Erfahrung vom Menschen darbietet. Sodann aber werden die Seelenvermögen selbst, z. B. die Einbildungskraft, im vorhinein und einzig daraufhin betrachtet, daß sie und wie sie sich auf das erfahrbare Seiende beziehen. Die produktive Einbildungskraft, von der die Anthropologie handelt, betrifft immer nur das Bilden von Anblicken empirisch möglicher bzw. unmöglicher Gegenstände.

Die produktive Einbildungskraft der Kritik der reinen Vernunft dagegen bezieht sich nie auf das Bilden von Gegenständen, sondern auf den reinen Anblick von Gegenständlichkeit

überhaupt. Sie ist erfahrungsfreie, Erfahrung allererst ermöglichende reine produktive Einbildungskraft. Nicht jede produktive Einbildungskraft ist rein, wohl aber ist die reine in dem charakterisierten Sinne notwendig produktiv. Sofern sie die Transzendenz bildet, heißt sie mit Recht die transzendente Einbildungskraft.

Die Anthropologie stellt überhaupt nicht die Frage nach der Transzendenz. Gleichwohl hat der mißglückte Versuch, an Hand der Anthropologie die Einbildungskraft ursprünglicher auslegen zu wollen, ergeben, daß in der empirischen Auslegung der Seelenvermögen, die eben im Grunde selbst nie rein empirisch sein kann, immer schon ein Hinweis auf transzendente Strukturen liegt. Aber diese können in der Anthropologie weder begründet, noch überhaupt aus ihr durch bloße Übernahme geschöpft werden.

Welcher Art ist denn nun aber das Erkennen, das die Enthüllung der Transzendenz, d. h. die Freilegung der reinen Synthesis und damit die Auslegung der Einbildungskraft vollzieht? Wenn Kant diese Erkenntnisart die „transzendente“ nennt, so läßt sich daraus nur entnehmen, daß sie die Transzendenz zum Thema hat. Aber welches ist der methodische Charakter dieses Erkennens? Wie geschieht der Rückgang in den Ursprung? Solange hierüber die geforderte Klarheit fehlt, läßt sich doch auch kein ursprünglicherer Schritt in der Grundlegung vollziehen.

Eine ausdrückliche Erörterung über die „transzendente Methode“ läßt sich scheinbar an dieser Stelle der Betrachtung nicht mehr umgehen. Doch gesetzt, diese Methode sei geklärt, dann bleibt immer noch die Aufgabe, aus dem bisher gelegten Grunde selbst die Richtung des Rückganges herauszulesen, den die Ursprungsdimension selbst verlangt. Ob freilich dieses Einschwenken in die von den Sachen selbst vorgezeichnete Richtung ihrer möglichen ursprünglicheren Auslegung gelingt, hängt einzig davon ab, ob die bisherige Grundlegung Kants bzw. die Interpretation derselben ursprünglich und reich

genug ist, die Führung bei einem solchen Einschwenken zu übernehmen. Das kann jedoch nur ein wirklich durchgeführter Versuch entscheiden. Der zunächst selbstverständlich scheinende Weg in die Anthropologie Kants hat sich als Abweg erwiesen. Um so deutlicher aber ergibt sich die Notwendigkeit, die weitere Auslegung unentwegt bei dem Phänomen zu halten, das sich als Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis offenbarte, bei der transzendentalen Einbildungskraft.

*§ 27. Die transzendente Einbildungskraft
als drittes Grundvermögen*

Die Vermögen „unseres Gemüts“ als „transzendente Vermögen“ verstehen, heißt zunächst: sie daraufhin enthüllen, wie sie das Wesen der Transzendenz ermöglichen. Vermögen hat hierbei nicht die Bedeutung einer in der Seele vorhandenen „Grundkraft“; „Vermögen“ meint jetzt das, was ein solches Phänomen „vermag“, im Sinne der Ermöglichung der Wesensstruktur der ontologischen Transzendenz. Vermögen heißt jetzt soviel wie „Möglichkeit“ in der oben¹⁹⁰ auseinandergelegten Bedeutung. So verstanden ist die transzendente Einbildungskraft nicht nur und erst ein Vermögen, das zwischen reiner Anschauung und reinem Denken vorkommt, sondern sie ist mit diesen ein „Grundvermögen“ als Ermöglichung der ursprünglichen Einheit beider und damit der Wesenseinheit der Transzendenz im ganzen. „Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt.“¹⁹¹

„Grundvermögen“ besagt zugleich, daß die reine Einbildungskraft auf die reinen Elemente, mit denen zusammen sie die Wesenseinheit der Transzendenz bildet, nicht zurückführ-

¹⁹⁰ Vgl. oben § 24, S. 116 f.

¹⁹¹ A 124.

bar ist. Daher zählt denn Kant auch bei der entscheidenden Kennzeichnung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis ausdrücklich drei Elemente auf: die reine Anschauung (Zeit), die reine Synthesis durch die Einbildungskraft und die reinen Begriffe der reinen Apperzeption¹⁹². In demselben Zusammenhang betont Kant, daß „wir künftig sehen werden“, in welcher Weise die Einbildungskraft, „eine unentbehrliche Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden“, wirkt.

Die genannte Dreiheit der Elemente wird in der transzendentalen Deduktion in ihrer möglichen Einheit erörtert und durch den Schematismus begründet. Dieser bringt überdies bei der Einführung der Idee des reinen Schematismus wiederum die gleiche Aufzählung der drei reinen Elemente der ontologischen Erkenntnis. Und schließlich wird die Erörterung des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile, d.h. die endgültige Bestimmung des vollen Wesens der Transzendenz, eingeleitet mit der Aufzählung der genannten drei Elemente „als der drei Quellen“ zur „Möglichkeit reiner synthetischer Urteile a priori“.

Gegen diese eindeutige, aus der inneren Problematik der Kritik der reinen Vernunft selbst herauswachsende Kennzeichnung der transzendentalen Einbildungskraft als eines dritten Grundvermögens neben der reinen Sinnlichkeit und dem reinen Verstand spricht nun die von Kant ausdrücklich zu Anfang und am Ende seines Werkes gegebene Erklärung:

Es sind aber nur „zwei Grundquellen des Gemüts, Sinnlichkeit und Verstand“, es gibt nur diese „zwei Stämme unserer Erkenntniskraft“; „außer diesen beiden Erkenntnisquellen“ haben „wir keine andere“¹⁹³. Dieser These entspricht auch die Zweiteilung der ganzen transzendentalen Untersuchung in eine transzendente Ästhetik und eine transzendente Logik.

¹⁹² A 78 f., B 104.

¹⁹³ Vgl. oben § 6, S. 35 ff.

Die transzendente Einbildungskraft ist heimatlos. Sie wird auch nicht in der transzendentalen Ästhetik abgehandelt, wohin sie doch als ein „Vermögen der Anschauung“ eigentlich gehörte. Dagegen ist sie in der transzendentalen Logik Thema, wo sie es, solange die Logik beim Denken als solchem bleibt, streng genommen nicht sein dürfte. Weil aber diese Ästhetik und Logik von Anfang an auf die Transzendenz orientiert sind, die nicht nur die Summe von reiner Anschauung und reinem Denken, sondern eine eigene ursprüngliche Einheit ist, darin diese nur als Elemente fungieren, muß ihr beiderseitiges Ergebnis über sie selbst hinausführen.

Konnte dieses Ergebnis Kant entgehen, oder ist es im geringsten mit seiner Denkungsart vereinbar, daß er die genannte Dreiheit der Grundvermögen zugunsten der Theorie von der Zweiheit der Stämme gleichsam unterschlagen hätte? Das ist so wenig der Fall, daß Kant vielmehr mitten im Zuge seiner Grundlegung, sowohl am Schluß der Einleitung zur transzendentalen Deduktion als auch bei Beginn ihrer eigentlichen Durchführung, ausdrücklich von „drei ursprünglichen Quellen der Seele“ spricht, gleich als hätte er nie die Zweiheit der Stämme festgelegt.

„Es sind aber drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem anderen Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können, nämlich *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption* . . . Alle diese Vermögen haben, außer dem empirischen Gebrauche, noch einen transzendentalen, der lediglich auf die Form geht, und a priori möglich ist.“¹⁹⁴

„Es sind drei subjektive Erkenntnisquellen, worauf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, und Erkenntnis der Gegenstände derselben beruht: *Sinn*, *Einbildungskraft* und *Apperzeption*; jede derselben kann als empirisch, nämlich in der

Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen.“¹⁹⁵ An beiden Stellen wird ausdrücklich neben dem empirischen Gebrauch der transzendente dieser Vermögen hervorgehoben, womit sich aufs neue die Beziehung zur Anthropologie bekundet, auf die oben hingewiesen wurde.

So stehen sich diese Dreieinheit der Grundvermögen und die Zweieinheit der Grundquellen und Stämme der Erkenntnis hart entgegen. Doch was ist es um die zwei Stämme? Gebraucht Kant zufällig dieses Bild zur Kennzeichnung von Sinnlichkeit und Verstand oder gerade deshalb, um anzudeuten, daß sie einer „gemeinschaftlichen Wurzel“ entwachsen?

Nun zeigte aber die Interpretation der Grundlegung: die transzendente Einbildungskraft ist nicht nur ein äußeres Band, das zwei Enden zusammenknüpft. Sie ist ursprünglich einigend, d. h. sie als eigenes Vermögen bildet die Einheit der beiden anderen, die selbst zu ihr einen wesenhaften strukturellen Bezug haben.

Wenn diese ursprünglich bildende Mitte jene „unbekannte gemeinsame Wurzel“ der beiden Stämme wäre? Ist es Zufall, daß Kant bei der ersten Einführung der Einbildungskraft von ihr sagt, daß „wir uns [ihrer] aber selten nur einmal bewußt sind“¹⁹⁶?

¹⁹⁵ A 115.

¹⁹⁶ A 78, B 103. Die ausdrückliche Kennzeichnung der Einbildungskraft als eines Grundvermögens mußte den Zeitgenossen Kants die Bedeutung dieses Vermögens nahebringen. So haben Fichte und Schelling und in seiner Weise auch Jacobi der Einbildungskraft eine wesentliche Rolle zugesprochen. Ob dabei das von Kant gesehene Wesen der Einbildungskraft erkannt, festgehalten und gar ursprünglicher ausgelegt wurde, kann hier nicht erörtert werden. Die folgende Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft ist aus einer anderen Fragestellung erwachsen und bewegt sich gleichsam in entgegengesetzter Richtung wie die des deutschen Idealismus. Vgl. unten § 35, S. 196 f.

B. Die transzendente Einbildungskraft als Wurzel der beiden Stämme

Wenn der gelegte Grund nichts dergleichen ist wie ein vorhandener Boden, sondern wenn er den Charakter der Wurzel hat, dann muß er so Grund sein, daß er die Stämme aus sich hervorwachsen läßt, ihnen Halt und Bestand verleiht. Damit ist aber schon die gesuchte Richtung gewonnen, in der die Ursprünglichkeit der Kantischen Grundlegung innerhalb ihrer eigenen Problematik erörtert werden kann. Diese Grundlegung wird ursprünglicher, wenn sie den gelegten Grund nicht einfach hinnimmt, sondern wenn sie enthüllt, wie diese Wurzel für die beiden Stämme Wurzel ist. Das bedeutet aber nichts Geringeres, als die reine Anschauung und das reine Denken auf die transzendente Einbildungskraft zurückzuführen.

Doch springt nicht die Fragwürdigkeit eines solchen Unternehmens in die Augen, von seinem Gelingen noch ganz zu schweigen? Wird durch eine solche Zurückführung der Erkenntnisvermögen des endlichen Wesens auf die Einbildungskraft nicht alle Erkenntnis zur bloßen Einbildung herabgesetzt? Löst sich dann das Wesen des Menschen nicht in einen Schein auf?

Allein, wenn der Ursprung von reiner Anschauung und reinem Denken als transzendentaler Vermögen aus der transzendentalen Einbildungskraft als Vermögen gezeigt werden soll, dann heißt das doch nicht, den Nachweis geben wollen, reine Anschauung und reines Denken seien ein Produkt der Einbildung und als solche nur etwas Eingebildetes. Die gekennzeichnete Ursprungsenthüllung bedeutet vielmehr: die Struktur dieser Vermögen ist in der Struktur der transzendentalen Einbildungskraft gewurzelt, so zwar, daß diese erst in der strukturalen Einheit mit jenen beiden etwas „einbilden“ kann.

Ob aber das in der transzendentalen Einbildungskraft Gebildete ein bloßer Schein ist im Sinne der „bloßen Einbildung“, muß zum mindesten offen bleiben. Als „bloß eingebildet“ gilt

zunächst solches, was nicht wirklich vorhanden ist. Aber das in der transzendentalen Einbildungskraft Gebildete ist ja seinem Wesen nach überhaupt nicht ein Vorhandenes, wenn anders die transzendente Einbildungskraft nie ontisch schöpferisch sein kann. Das in ihr Gebildete wird deshalb auch wesensmäßig nie „bloße Einbildung“ in dem genannten Sinne sein können. Vielmehr macht der in der transzendentalen Einbildungskraft gebildete Horizont der Gegenstände — das Seinsverständnis — überhaupt erst so etwas möglich wie eine Unterscheidung zwischen ontischer Wahrheit und ontischem Schein („bloßer Einbildung“).

Aber hat nicht die ontologische Erkenntnis, deren Wesensgrund die transzendente Einbildungskraft sein soll, als wesentlich endliche in eins mit ihrer Wahrheit auch eine entsprechende Unwahrheit? In der Tat, die Idee der transzendentalen Unwahrheit birgt eines der zentralsten Probleme der Endlichkeit in sich, das nicht nur nicht gelöst, sondern nicht einmal gestellt ist, weil die Basis für diese Problemstellung allererst erarbeitet werden muß. Das kann aber nur geschehen, wenn überhaupt das Wesen der endlichen Transzendenz und damit der transzendentalen Einbildungskraft hinreichend enthüllt ist. Niemals jedoch werden reine Anschauung und reines Denken dadurch für etwas Eingebildetes erklärt, daß ihre Wesensmöglichkeit eine Rückführung auf die Wesensstruktur der transzendentalen Einbildungskraft erfährt. Die transzendente Einbildungskraft bildet sich dergleichen wie reine Anschauung nicht ein, sondern ermöglicht sie gerade in dem, was sie „wirklich“ sein kann.

Aber so wenig die transzendente Einbildungskraft deshalb, weil sie als Wurzel „bildet“, selbst ein nur Eingebildetes ist, so wenig wird sie auch als „Grundkraft“ in der Seele gedacht werden können. Nichts liegt diesem Rückgang in den Wesensursprung der Transzendenz ferner als die monistisch-empirische Erklärung der übrigen Seelenvermögen aus der Einbildungskraft. Diese Absicht verbietet sich dadurch schon

von selbst, daß am Ende die Wesensenthüllung der Transzendenz allererst entscheidet, in welchem Sinne von „Seele“ und „Gemüt“ gesprochen werden darf, inwieweit diese Begriffe das ontologisch-metaphysische Wesen des Menschen ursprünglich treffen.

Der Rückgang zur transzendentalen Einbildungskraft als der Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand bedeutet vielmehr einzig: im Blick auf die innerhalb der Grundlegungsproblematik gewonnene Wesensstruktur der transzendentalen Einbildungskraft die Verfassung der Transzendenz erneut auf den Grund ihrer Möglichkeit entwerfen. Der grundlegende Rückgang bewegt sich in die Dimension der „Möglichkeiten“, der möglichen Ermöglichungen, hinein. Darin liegt vor allem, daß sich am Ende das, was bisher noch als transzendente Einbildungskraft bekannt ist, in ursprünglichere „Möglichkeiten“ auflöst, so daß die Bezeichnung „Einbildungskraft“ von selbst unangemessen wird.

Die weitere Enthüllung der Ursprünglichkeit der Grundlegung wird daher noch weniger als die schon dargestellten Stadien der von Kant durchmessenen Freilegung des Grundes auf eine absolute Erklärungsbasis führen wollen. Die Befremdlichkeit des gelegten Grundes, die sich Kant aufdrängen mußte, kann nicht schwinden, sondern sie wird sich mit der wachsenden Ursprünglichkeit steigern, wenn anders dem Menschen als endlichem Wesen seine metaphysische Natur das Unbekannteste und Wirklichste zugleich ist.

Wenn sich die transzendente Einbildungskraft als Wurzel der Transzendenz nachweisen läßt, dann gewinnt die Problematik der transzendentalen Deduktion und des Schematismus erst ihre Durchsichtigkeit. Die dort gestellte Frage nach der reinen Synthesis zielt auf eine ursprüngliche Einigung, in der das Einigende den zu einigenden Elementen im vorhinein gewachsen sein muß. Dieses Bilden einer ursprünglichen Einheit ist aber nur so möglich, daß das Einigende seinem Wesen nach das zu Einigende entspringen läßt. Der Wurzelcharakter des

gelegten Grundes macht demnach erst die Ursprünglichkeit der reinen Synthesis, d. h. ihr Entspringenlassen, verständlich.

In der folgenden Interpretation bleibt zwar die Orientierung auf den durchlaufenen Weg der Grundlegung festgehalten, die einzelnen Stadien aber werden nicht mehr beschrieben. Der spezifische Zusammenhang von reiner Einbildungskraft, reiner Anschauung und reinem Denken soll auch nur soweit ursprünglich enthüllt werden, wie die Kantische Grundlegung selbst dazu Vorweisungen enthält.

§ 28. *Die transzendente Einbildungskraft
und die reine Anschauung^a*

Kant nennt die reinen Anschauungen Raum und Zeit „ursprüngliche Vorstellungen“. Das „ursprünglich“ ist hier nicht ontisch psychologisch verstanden und betrifft nicht das Vorhandensein, etwa das Angeborenssein dieser Anschauungen in der Seele, sondern charakterisiert die Weise, gemäß der diese Vorstellungen vorstellen. Der Ausdruck „ursprünglich“ entspricht dem „originarius“ in dem Titel *intuitus originarius* und besagt: entspringen lassen.^b Nun können freilich die reinen Anschauungen, als zur Endlichkeit des Menschen gehörig, in ihrem Vorstellen kein Seiendes entspringen lassen.

Und doch sind sie bildend in der eigentümlichen Weise, daß sie im vorhinein den Anblick von Raum und Zeit als in sich mannigfaltiger Ganzheiten vorstellen. Sie nehmen den Anblick hin, aber dieses Hinnehmen ist in sich gerade das bildende Sichselbstgeben des sich Gebenden. Die reinen Anschauungen sind ihrem Wesen nach „ursprüngliche“, d. h. entspringenlassende Darstellung des Anschaubaren: *exhibitio originaria*. In diesem Darstellen aber liegt das Wesen der reinen Einbildungskraft. Die reine Anschauung kann nur deshalb „ur-

^a freilich keine sachlich inhaltliche Darstellung des Entspringens von Raum, sondern nur das Wesen des Ursprungs angezeigt

^b vgl. oben S. 47

sprünglich“ sein, weil sie selbst ihrem Wesen nach reine Einbildungskraft ist, die von sich aus Anblicke (Bilder) bildend gibt.

Die Verwurzelung der reinen Anschauung in der reinen Einbildungskraft wird vollends deutlich, wenn wir dem Charakter des in der reinen Anschauung Angeschauten nachfragen. Zwar leugnen die Ausleger meist allzu grob und schnell, daß in der reinen Anschauung überhaupt etwas angeschaut werde, da sie doch nur „Form der Anschauung“ sei. Das in der reinen Anschauung Erblickte ist ein in sich einiges, obwohl nicht leeres Ganzes, dessen Teile immer nur Einschränkungen seiner selbst sind. Dieses einige Ganze muß sich nun aber gerade im vorhinein bezüglich dieses Zusammen seiner meist unabgehobenen Mannigfaltigkeit erblicken lassen. Die reine Anschauung muß ursprünglich einigend, d. h. Einheit gebend, die Einheit erblicken. Kant spricht daher mit Recht hier nicht von einer Synthesis, sondern von der „Synopsis“¹⁹⁷.

Die Ganzheit des in der reinen Anschauung Angeschauten hat nicht die Einheit einer Allgemeinheit des Begriffes. Die Einheit der Anschauungsganzheit kann daher auch nicht der „Synthesis des Verstandes“ entspringen. Sie ist eine im Bildgebenden Einbilden im vorhinein erblickte Einheit. Das „Syn“ der Ganzheit von Raum und Zeit gehört zu einem Vermögen der bildenden Anschauung. Die reine Synopsis ist, wenn sie das Wesen der reinen Anschauung ausmacht, nur in der transzendentalen Einbildungskraft möglich; das um so mehr, als diese überhaupt der Ursprung alles „Synthetischen“ ist¹⁹⁸. „Synthesis“ muß hier durchaus so weit gefaßt werden, daß sie die Synopsis der Anschauung und die „Synthesis“ des Verstandes umgreift.

Kant sagt einmal in einer Reflexion plastisch und unmittelbar: „Raum und Zeit sind die Formen der Vorbildung in der

¹⁹⁷ A 94 f. Kant sagt hier ausdrücklich, daß er in der transzendentalen Ästhetik von der transzendentalen Synopsis gehandelt habe.

¹⁹⁸ A 78, B 103.

Anschauung“¹⁹⁹. Im voraus bilden sie den reinen Anblick, der als Horizont des empirisch Anschaubaren dient. Wenn nun aber die reine Anschauung in der Weise ihres Anschauens das spezifische Wesen der transzendentalen Einbildungskraft bekundet, ist dann nicht das in ihr Vorgebildete, als in der Einbildung (*imaginatio*) Gebildetes, selbst imaginativ? Diese Charakteristik des in der reinen Anschauung Angeschauten als solchen ist keine formale Konsequenz der bisherigen Analyse, sondern liegt im Wesensgehalt des in der reinen Anschauung Zugänglichen selbst beschlossen. Dieser imaginative Charakter von Raum und Zeit hat dann nichts Unerhörtes und Befremdliches, wenn festgehalten wird, daß es sich um reine Anschauung und reine Einbildung handelt. Das in der Einbildung Gebildete ist ja, wie gezeigt, nicht notwendig ein ontischer Schein.

Kant müßte nun wenig von der Wesensstruktur der reinen Anschauung gesehen haben, ja, er hätte sie überhaupt nicht fassen können, wenn ihm nicht der imaginative Charakter des in ihr Angeschauten sichtbar geworden wäre. Unzweideutig sagt Kant: „Die bloße Form der Anschauung, ohne Substanz, ist an sich kein Gegenstand, sondern die bloß formale Bedingung desselben (als Erscheinung), wie der reine Raum, und die reine Zeit, die zwar Etwas sind, als Formen anzuschauen, aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschaut werden (*ens imaginarium*).“²⁰⁰ Das in der reinen Anschauung als solcher Angeschaute ist ein *ens imaginarium*. Also ist das reine Anschauen im Grunde seines Wesens reine Imagination.

Das *ens imaginarium* gehört zu den möglichen Formen des „Nichts“, d. h. dessen, was nicht ein Seiendes ist im Sinne des

¹⁹⁹ Erdmann, *Reflexionen* II, 408. Kants handschriftlicher Nachlaß, a. a. O. Bd. V, Nr. 5934. — Adickes liest, unter Hinweis auf die Erdmannsche Lesart — m. E. zu Unrecht — „Verbindung“ statt „Vorbildung“. Vgl. unten § 32, S. 175.

²⁰⁰ A 291, B 347. R. Schmidt vermerkt, daß „(*ens imaginarium*)“ in A 3 Zeilen oberhalb hinter „Zeit“ steht.

Vorhandenen. Reiner Raum und reine Zeit sind „Etwas“, freilich keine „Gegenstände“. Sagt man kurzerhand, in der reinen Anschauung werde „nichts“ angeschaut, ihr fehlen also die Gegenstände, dann ist diese Interpretation zunächst nur negativ und überdies zweideutig, solange nicht klargestellt wird, daß Kant hier den Ausdruck „Gegenstand“ in der bestimmt eingeschränkten Bedeutung gebraucht, dergemäß das in der Erscheinung sich zeigende Seiende selbst gemeint ist. Danach ist also nicht schon jedes beliebige „Etwas“ ein Gegenstand.

Die reinen Anschauungen sind als „Formen anzuschauen“, zwar „Anschauungen ohne Dinge“²⁰¹, haben aber gleichwohl ihr Angeschautes. Raum ist nichts Wirkliches, d. h. kein in der Wahrnehmung zugängliches Seiendes, sondern „die Vorstellung einer bloßen Möglichkeit des Beisammenseins“²⁰².

Freilich wird nun die Neigung, der reinen Anschauung überhaupt einen Gegenstand im Sinne eines Angeschauten abzusprechen, besonders dadurch verstärkt, daß man sich auf einen echten phänomenalen Charakter der reinen Anschauung berufen kann, ohne diesen allerdings hinreichend zu bestimmen. Im erkennenden Verhalten zu den vorhandenen „räumlich-zeitlich“ geordneten Dingen sind wir nur auf diese gerichtet. Raum und Zeit aber lassen sich dabei doch nicht wegleugnen. Die positive Frage muß jedoch lauten: wie sind denn dabei Raum und Zeit da? Wenn Kant sagt, sie seien Anschauungen, dann möchte man erwidern: aber gerade sie sind doch nicht angeschaut. Gewiß, nicht angeschaut im Sinne der thematischen Erfassung, sondern in der Weise einer ursprünglich bildenden Gebung. Gerade weil das rein Angeschaute ist, was und wie es ist, als wesenhaft zu Bildendes — in der charakterisierten Doppelbedeutung des zu schaffenden reinen Anblickes — kann das reine Anschauen sein „Angeschautes“ nicht

²⁰¹ Reflexionen II, 402. Kants handschr. Nachlaß a. a. O. Bd. V, Nr. 5315.

²⁰² A 374.

anschauen in der Weise des thematisch erfassenden Hinnehmens eines Vorhandenen.

So gibt gerade erst die ursprüngliche Interpretation der reinen Anschauung als reiner Einbildungskraft die Möglichkeit, positiv aufzuhellen, was das in der reinen Anschauung Ange-schaute ist. Als vorgängiges Bilden eines reinen unthematischen und im Kantischen Sinne ungegenständlichen Anblickes ermöglicht die reine Anschauung gerade, daß das in ihrem Horizont sich bewegende empirische Anschauen der räumlich-zeitlichen Dinge nicht erst den Raum und die Zeit anzuschauen braucht im Sinne einer diese Mannigfaltigkeiten erst^c feststellenden Erfassung.

Durch diese Interpretation der reinen Anschauung ist nun auch erst der transzendente Charakter der transzendentalen Anschauung verdeutlicht, wenn anders das innerste Wesen der Transzendenz in der reinen Einbildungskraft gründet. So, wie die transzendente Ästhetik am Anfang der Kritik der reinen Vernunft steht, ist sie im Grunde unverständlich. Sie hat nur vorbereitenden Charakter und kann eigentlich erst aus der Perspektive des transzendentalen Schematismus gelesen werden.

So unhaltbar der Versuch der Marburger Kantinterpretation ist, Raum und Zeit als „Kategorien“ im logischen Sinne zu fassen und die transzendente Ästhetik in die Logik aufzulösen, so echt ist doch ein Motiv, das diesen Versuch nahegelegt hat: die, freilich nicht geklärte, Einsicht, daß die transzendente Ästhetik für sich genommen nicht das Ganze selbst sein kann, das in ihr der Möglichkeit nach beschlossen liegt. Aber aus dem eigentümlichen „Syn“-Charakter der reinen Anschauung folgt nicht die Zugehörigkeit der reinen Anschauung zur Synthesis des Verstandes, sondern die Auslegung dieses „Syn“-Charakters führt auf den Ursprung der reinen Anschauung aus der transzendentalen Einbildungskraft. Die Auf-

lösung der transzendentalen Ästhetik in die Logik wird aber noch fragwürdiger, wenn sich zeigt, daß auch der spezifische Gegenstand der transzendentalen Logik, das reine Denken, in der transzendentalen Einbildungskraft verwurzelt ist²⁰³.

§ 29. Die transzendente Einbildungskraft und die theoretische Vernunft

Der Versuch, einen Ursprung des reinen Denkens und damit der theoretischen Vernunft überhaupt aus der transzendentalen Einbildungskraft nachzuweisen, erscheint zunächst schon deshalb als aussichtslos, weil ein solches Vorhaben in sich für widersinnig gehalten werden möchte. Kant sagt doch ausdrücklich, die Einbildungskraft sei „jederzeit sinnlich“²⁰⁴. Wie soll sie aber als wesenhaft sinnliches, d. h. unteres und niederes Vermögen den Ursprung für das höhere und „obere“ bilden können? Daß der Verstand im endlichen Erkennen Sinnlichkeit und damit Einbildungskraft als „Unterlage“ voraussetzt, ist verständlich. Daß er aber selbst, dem Wesen nach, aus der Sinnlichkeit entspringen soll, diese Meinung kann den offenbaren Widersinn nicht verbergen.

Doch vor jeder formalistischen Argumentation muß festgehalten werden, daß es sich hier nicht um die empirisch erklärende Ableitung eines höheren Seelenvermögens aus einem niederen handelt. Sofern in der Grundlegungsbetrachtung überhaupt nicht die Seelenvermögen zur Erörterung stehen, kann auch die einer solchen Einstellung auf Seelenvermögen erwachsende Rangordnung zwischen „unteren“ und „oberen“ nicht leitend sein — auch nicht für einen Einwand. Vor allem aber, was heißt „sinnlich“?

²⁰³ Nur bei einer klaren Scheidung zwischen einer Synopsis der reinen Anschauung und der Synthesis des Verstandes ist der Unterschied zwischen „Form der Anschauung“ und „formaler Anschauung“ aufzuhellen, den Kant in B 160, § 26 Anm. einführt.

²⁰⁴ A 124.

Mit Absicht wurde schon bei der Kennzeichnung des Ansatzes der Grundlegung das Wesen der Sinnlichkeit, so wie es Kant erstmals bestimmte, umgrenzt²⁰⁵. Danach heißt Sinnlichkeit soviel wie endliche Anschauung. Die Endlichkeit besteht im Hinnehmen des Sichgebenden. Was sich da gibt und wie es sich gibt, bleibt offen. Nicht jede sinnliche, d. h. hinnehmende Anschauung muß schon eine empfindende, empirische, sein. Das „Niedere“ der leiblich bedingten Sinnesaffektion gehört nicht zum Wesen der Sinnlichkeit. So kann die transzendente Einbildungskraft als reine endliche Anschauung nicht nur, sie muß sogar als Grundbestimmung der endlichen Transzendenz „sinnlich“ sein.

Diese Sinnlichkeit der transzendentalen Einbildungskraft kann jedoch gar nicht in Anspruch genommen werden für eine Zuweisung derselben in die Klasse der niederen Seelenvermögen, zumal dann nicht, wenn sie als transzendente die Bedingung der Möglichkeit aller Vermögen sein sollte. Damit fällt aber das schwerste, weil zunächst „natürlichste“ Bedenken gegen einen möglichen Ursprung des reinen Denkens aus der transzendentalen Einbildungskraft.

Die Vernunft kann jetzt schon nicht mehr als „höher“ in Anspruch genommen werden. Aber sofort meldet sich eine andere Schwierigkeit. Daß die reine Anschauung aus der transzendentalen Einbildungskraft als einem Vermögen der Anschauung entspringt, ist noch begreiflich. Daß aber das Denken, das doch von aller Anschauung scharf unterschieden wird, in der transzendentalen Einbildungskraft seinen Ursprung haben soll, erscheint unmöglich, auch dann, wenn auf die Rangordnung von Sinnlichkeit und Verstand jetzt kein Gewicht mehr gelegt werden darf.

Allein, Denken und Anschauen sind, obzwar unterschieden, doch nicht voneinander geschieden, wie zwei völlig ungleichartige Dinge. Beide gehören vielmehr als Arten des Vorstellens

²⁰⁵ Vgl. oben § 5, S. 25 ff.

zu derselben Gattung des Vor-stellens überhaupt. Beide sind Weisen des Vorstellens von . . . Die Einsicht in den primären Vorstellungscharakter des Denkens ist nicht minder entscheidend für die folgende Interpretation als das rechte Verständnis des sinnlichen Charakters der Einbildungskraft.

Bei einer ursprünglichen Wesensenthüllung des Verstandes muß sein innerstes Wesen in den Blick genommen werden: die Angewiesenheit auf die Anschauung. Dieses sein Angewiesen-sein ist das Verstandsein des Verstandes. Und dieses „Sein“ ist, was und wie es ist, in der reinen Synthesis der reinen Einbildungskraft. Hierauf möchte man erwidern: gewiß, der Verstand ist „durch“ die reine Einbildungskraft auf die reine Anschauung bezogen. Aber das heißt doch in aller Welt nicht, der reine Verstand sei selbst transzendente Einbildungskraft und nichts Eigenständiges.

Daß er aber das letztere ist, bezeugt doch die Logik, die nicht von der Einbildungskraft zu handeln braucht. Und gerade Kant führt den Verstand immer in der Gestalt ein, die ihm die scheinbar „absolut“ vorhandene Logik bestimmt hat. Von dieser Selbständigkeit des Denkens muß die Analyse doch ausgehen, wenn der Ursprung des Denkens aus der Einbildungskraft aufgewiesen werden will.

Daß die überlieferte Logik nicht von der reinen Einbildungskraft handelt, ist unbestreitbar. Ob die Logik von ihr überhaupt nicht zu handeln braucht, wenn sie sich selbst versteht, muß aber zum mindesten offen bleiben. Daß Kant den Ausgang seiner Fragestellungen immer wieder von der Logik her nimmt, läßt sich gleichfalls nicht leugnen. Aber ebenso fraglich ist, ob dadurch, daß die Logik das Denken in einem bestimmten Sinne zu ihrem einzigen Thema macht, auch schon verbürgt wird, daß diese Logik das volle Wesen des Denkens umgrenzen oder auch nur treffen kann.

Zeigt nicht gerade Kants Auslegung des reinen Denkens in der transzendentalen Deduktion und in der Schematismuslehre, daß nicht nur die Urteilsfunktionen, sondern auch die

reinen Begriffe als Notionen lediglich künstlich isolierte Elemente der reinen Synthesis darstellen, die ihrerseits eine wesensnotwendige „Voraussetzung“ für die „synthetische Einheit der Apperzeption“ ist? Löst nicht gerade Kant die formale Logik, an der er sich zwar ständig wie an einem „Absoluten“ orientiert, in das auf, was er transzendente Logik nennt^a und was die transzendente Einbildungskraft zum zentralen Thema hat? Geht die Zurückweisung der überlieferten Logik nicht so weit, daß Kant — charakteristischerweise erst in der zweiten Auflage — sagen muß: „Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst“²⁰⁶?

So dürfen denn die Vorurteile über die Eigenständigkeit des Denkens, wie sie durch die faktische Existenz der scheinbar obersten und unableitbaren Disziplin der formalen Logik nahegelegt sind, nicht maßgebend werden für eine Entscheidung über die Möglichkeit eines Ursprungs des reinen Denkens aus der transzendentalen Einbildungskraft. Vielmehr gilt es, das Wesen des reinen Denkens in dem zu suchen, was bereits die Grundlegung selbst darüber ans Licht gebracht hat. Nur vom ursprünglichen Wesen des Verstandes her, keineswegs aber aus der dieses Wesen nichtachtenden „Logik“ kann über seinen möglichen Ursprung entschieden werden.

Die Charakteristik des Denkens als Urteilen ist zwar treffend, aber doch nur eine entferntere Bestimmung seines Wesens. „Näher tritt“ diesem schon die Kennzeichnung des Denkens als „Vermögen der Regeln“²⁰⁷. Und zwar deshalb, weil von da aus ein Weg zur Grundbestimmung des Verstandes als „reiner Apperzeption“ führt.

²⁰⁶ B 133, Anm.

²⁰⁷ A 126.

^a vgl. die spätere Fassung des Urteilsbegriffes!

„Vermögen der Regeln“ heißt aber: im vorhinein vorstellend sich die Einheiten vorhalten, die aller möglichen vorstellenden Einigung die Führung geben. Diese als regelnd vorgestellten Einheiten (Notionen bzw. Kategorien) müssen aber nicht nur auf ihre eigene Affinität eingespielt sein, sondern die letztere muß selbst im vorhinein in einer bleibenden Einheit durch ein noch vorgreifenderes Vorstellen dieser umgriffen werden.

Das Vorstellen dieser bleibenden Einheit als der Selbigkeit des Regelganzen der Affinität ist der Grundzug des Gegenstehenlassens von . . . In solchem vorstellenden Sich-zuwenden-zu . . . wird das „Sich“ gleichsam in das Zuwenden-zu . . . hinausgenommen. In solchem Zuwenden-zu . . . , bzw. in dem mit ihm „geäußerten“ „Sich“, ist notwendig das „Ich“ dieses „Sich“ offenbar. In solcher Weise „begleitet“ das „ich stelle vor“ alles Vorstellen. Nicht aber handelt es sich um einen nebenbei vollzogenen Akt des auf das Denken selbst gerichteten Wissens. Das „Ich“ „geht“ im reinen Sich-Zuwenden „mit“. Insofern es selbst nur ist, was es ist, in diesem „ich denke“, liegt das Wesen des reinen Denkens sowohl wie das des Ich im „reinen Selbstbewußtsein“. Dieses „Bewußt-sein“ des Selbst aber kann nur aus dem Sein des Selbst, nicht umgekehrt dieses aus jenem aufgehellt bzw. durch jenes sogar überflüssig gemacht werden.

Das „ich denke“ ist nun aber jeweils immer ein „ich denke Substanz“, „ich denke Kausalität“, bzw. „in“ diesen reinen Einheiten (Kategorien) „heißt es“²⁰⁸ immer schon: „ich denke Substanz“, „ich denke Kausalität“ usf. Das Ich ist das „Vehikel“ der Kategorien, sofern es diese in seinem vorgängigen Sich-Zuwenden-zu . . . dahin bringt, von wo aus sie als vorgestellte regelnde Einheiten einigen können.

Der reine Verstand ist demnach ein „von sich aus“ vorstellendes Vorbilden des Einheithorizontes, eine vorstellend bil-

dende Spontaneität, deren Geschehen im „transzendentalen Schematismus“ liegt. Diesen nennt Kant ausdrücklich „das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen“²⁰⁹ und spricht vom „Schematismus unseres Verstandes“²¹⁰. Nun sind aber doch die reinen Schemata „ein transzendentes Produkt der Einbildungskraft“²¹¹. Wie läßt sich das vereinigen? Der Verstand bringt die Schemata nicht hervor, sondern „verfährt mit ihnen“. Dieses sein Verfahren aber ist *nicht* eine Betätigungsweise, die er gelegentlich *auch* vollzieht, sondern dieser reine Schematismus, der in der transzendentalen Einbildungskraft gründet, macht das ursprüngliche Verstandsein, das „ich denke Substanz“ usf., gerade aus. Die scheinbare Eigenleistung des reinen Verstandes im Denken der Einheiten ist als spontan bildendes Vorstellen ein reiner Grundakt der transzendentalen Einbildungskraft. Das um so mehr, als ja gerade dieses vorstellende Sich-zuwenden-zu . . . kein thematisches Meinen der Einheit ist, sondern das schon mehrfach aufgezeigte unthematische Sich-vorhalten des Vorgestellten. Dieses aber geschieht in einem bildenden (hervorbringenden) Vorstellen.

Wenn nun Kant dieses reine sich zuwendende Sich-beziehen-auf . . . „unseren Gedanken“ nennt, dann heißt jetzt „Denken“ dieses Gedankens nicht Urteilen, sondern es ist das Denken im Sinnè des frei bildenden und entwerfenden, obzwar nicht willkürlichen „Sichdenkens“ von etwas. Dieses ursprüngliche „Denken“ ist reines Einbilden.

Der Einbildungscharakter des reinen Denkens wird noch deutlicher, wenn wir versuchen, von der jetzt erreichten Wesensbestimmung des Verstandes aus, dem reinen Selbstbewußtsein, seinem Wesen noch näher zu kommen, um ihn als Vernunft zu fassen. Auch hier darf freilich nicht der aus der formalen Logik entlehnte Unterschied von urteilendem Ver-

²⁰⁹ A 140, B 179.

²¹⁰ A 141, B 180.

²¹¹ A 142, B 181.

stand und schließender Vernunft maßgebend sein, sondern das, was sich in der transzendentalen Interpretation des Verstandes ergibt.

Kant nennt den reinen Verstand eine „geschlossene Einheit“. Woher nimmt aber das entworfene Ganze der Affinität seine Ganzheit? Sofern es sich um die Ganzheit eines Vorstellens als eines solchen handelt, muß das die Ganzheit Gebende selbst ein Vorstellen sein. Dies geschieht im Bilden der Idee. Weil der reine Verstand das „ich denke“ ist, muß er im Grunde seines Wesens den Charakter eines „Vermögens der Ideen“, d. h. einer Vernunft, haben; denn ohne Vernunft haben wir „keinen zusammenhängenden Verstandesgebrauch“²¹². Ideen „enthalten eine gewisse Vollständigkeit“²¹³, sie stellen die „Form eines Ganzen“ vor²¹⁴ und sind daher in einem ursprünglicheren Sinne Regel gebend.

Nun könnte man einwenden, daß Kant gerade bei der Auseinanderlegung des transzendentalen Ideals, das „zur Regel und Urbilde . . . dienen muß“²¹⁵, ausdrücklich sagt, daß es sich „ganz anders . . . mit denen Geschöpfen der Einbildungskraft“ verhalte, „dergleichen Maler und Physiognomen in ihrem Kopfe zu haben vorgeben“²¹⁶. Hier ist doch der Zusammenhang von Ideen der reinen Vernunft und der Einbildungskraft ausdrücklich abgewiesen. Allein, diese Stelle sagt lediglich, daß das transzendente Ideal „jederzeit auf bestimmten Begriffen beruhen . . . muß“ und keine willkürliche und „schwebende Zeichnung“ der empirischen produktiven Einbildungskraft sein kann. Das schließt nicht aus, daß gerade jene „bestimmten Begriffe“ in der transzendentalen Einbildungskraft allein möglich sind.

Nun könnte man der Interpretation der theoretischen Ver-

²¹² A 651, B 679.

²¹³ A 567 f., B 595 f.

²¹⁴ A 832, B 860. Vgl. hierzu: Vom Wesen des Grundes. 7. Aufl. 1983, S. 30 f.

²¹⁵ A 570, B 598.

²¹⁶ a. a. O.

nunft hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zur transzendentalen Einbildungskraft so weit zustimmen, als sie das vorstellende freie Bilden im reinen Denken heraushebt. Wollte die Interpretation aber hieraus einen Ursprung des reinen Denkens aus der transzendentalen Einbildungskraft folgern, dann müßte ihr entgegengehalten werden, daß die Spontaneität doch nur ein Moment der Einbildungskraft ausmacht und daß demzufolge das Denken mit ihr zwar eine Verwandtschaft, aber niemals eine volle Deckung des Wesens zeigt. Denn die Einbildungskraft ist ja doch auch und gerade ein Vermögen der Anschauung, d. h. Rezeptivität. Und dies ist sie nicht nur auch noch, außer ihrer Spontaneität, sondern sie ist die ursprüngliche und nicht erst zusammengesetzte Einheit von Rezeptivität und Spontaneität.

Nun wurde von der reinen Anschauung gezeigt, daß sie auf Grund ihrer Reinheit den Charakter der Spontaneität besitzt. Als reine spontane Rezeptivität hat sie ihr Wesen in der transzendentalen Einbildungskraft.

Sollte nun das reine Denken des gleichen Wesens sein, dann müßte es als Spontaneität zugleich den Charakter einer reinen Rezeptivität bekunden. Setzt aber Kant nicht durchgängig Verstand und Vernunft mit Spontaneität schlechthin identisch?

Wenn Kant jedoch den Verstand mit Spontaneität gleichsetzt, so schließt das ebensowenig eine Rezeptivität desselben aus, wie die Gleichsetzung von Sinnlichkeit — endlicher Anschauung — mit Rezeptivität eine zugehörige Spontaneität ausgeschlossen hat. Am Ende rechtfertigt lediglich der Blick auf die empirische Anschauung die betonte und ausschließliche Charakteristik als Rezeptivität und entsprechend der Blick auf die „logische“ Funktion des Verstandes innerhalb der empirischen Erkenntnis die ausschließliche Betonung seiner Spontaneität und „Funktion“.

Dagegen konnte im Gebiet der reinen Erkenntnis, d. h. innerhalb des Problems der Möglichkeit der Transzendenz, das reine, d. h. das sich selbst (spontan) gebende Hinnehmen des

Sichgebenden nicht verborgen bleiben. Ob jetzt nicht auch ebenso unwiderstehlich in der transzendentalen Interpretation des reinen Denkens bei aller Spontaneität sich gerade eine reine Rezeptivität herausstellen muß? Offenbar. Sie hat sich durch die obige Interpretation der transzendentalen Deduktion und des Schematismus längst herausgestellt.

Um den wesenhaften Anschauungscharakter des reinen Denkens zu sehen, muß nur das echte Wesen des endlichen Anschauens als eines Hinnehmens von Sichgebendem begriffen und festgehalten werden. Nun ergab sich aber als Grundcharakter der „Einheit“ der transzendentalen Apperzeption, daß sie, im vorhinein ständig einigend, wider alles Geratewohl ist. Im vorstellenden Sich-zuwenden-zu . . . wird daher dieses Da wider und nichts anderes entgegengenommen. Das frei bildende Entwerfen der Affinität ist in sich ein vorstellend hinnehmendes Sich-unterwerfen unter sie. Die Regeln, die im Verstand als dem Vermögen der Regeln vorgestellt werden, sind nicht als etwas „im Bewußtsein“ Vorhandenes erfaßt, sondern die Regeln des Verbindens (Synthesis) werden gerade als bindende in ihrer Verbindlichkeit vorgestellt. Wenn dergleichen wie eine regelnde Regel nur da ist im hinnehmenden Sich-regeln-lassen, dann kann die „Idee“ als Vorstellung der Regeln nur vorstellen in der Weise eines Hinnehmens.

In diesem Sinne ist das reine Denken in sich, nicht nachträglich, hinnehmend, d. h. reine Anschauung. Diese struktural einheitliche rezeptive Spontaneität muß demnach der transzendentalen Einbildungskraft entspringen, um das sein zu können, was sie ist. Der Verstand hat als reine Apperzeption den „Grund seiner Möglichkeit“ in einem „Vermögen“, das „in eine Unendlichkeit von selbstgemachten Vorstellungen und Begriffen hinaussieht“²¹⁷. Die transzendente Einbildungskraft entwirft bildend im vorhinein das Ganze der Möglichkeiten, in das sie „hinaussieht“, um sich dadurch den Horizont

²¹⁷ Über die Fortschritte der Metaphysik . . . , a. a. O. VIII, S. 249.

vorzuhalten, innerhalb dessen das erkennende Selbst, und nicht nur dieses, handelt. Nur deshalb vermag Kant zu sagen: „Die menschliche Vernunft ist ihrer Natur nach architektonisch, d. i. sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System . . .“²¹⁸.

Der dem reinen Denken als solchem zugehörige Anschauungscharakter kann aber um so weniger befremden, wenn bedacht wird, daß die reinen Anschauungen Zeit und Raum ebenso „unanschaulich“ sind wie die rechtverstandenen Kategorien, d. h. deren reines Schema, solange „anschaulich“ nur heißt: durch ein Sinnesorgan wahrnehmbar sein.

Die Notwendigkeit aber, die sich im Entgegenstehen des gegenständlichen Horizontes bekundet, ist als bezeugende „Nötigung“ nur möglich, sofern sie im vorhinein auf ein Freisein für sie stößt. Im Wesen des reinen Verstandes, d. h. der reinen theoretischen Vernunft, liegt schon Freiheit, sofern diese besagt, sich stellen unter eine selbstgegebene Notwendigkeit. Der Verstand und die Vernunft sind nicht deshalb frei, weil sie den Charakter der Spontaneität haben, sondern weil diese Spontaneität eine rezeptive Spontaneität, d. h. transzendente Einbildungskraft ist.

In eins mit der Rückführung der reinen Anschauung und des reinen Denkens auf die transzendente Einbildungskraft soll aber ersichtlich werden, daß dabei die transzendente Einbildungskraft mehr und mehr sich als strukturelle Möglichkeit, d. h. in ihrer Ermöglichung der Transzendenz als des Wesens des endlichen Selbst, offenbart. Sie verliert so nicht nur überhaupt den Charakter eines empirisch aufgerafften Seelenvermögens, sondern es fällt auch die bisherige Beschränkung ihres Wesens auf das Wurzelsein für das theoretische Vermögen als solches. Und so muß denn der letzte Schritt in der Enthüllung der „Ursprünglichkeit“ des gelegten Grundes gewagt werden.

*§ 30. Die transzendente Einbildungskraft
und die praktische Vernunft*

Kant sagt schon in der Kritik der reinen Vernunft: „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“²¹⁹. Sofern aber zur Möglichkeit der theoretischen Vernunft Freiheit gehört, ist sie in sich selbst als theoretische praktisch. Wenn aber die endliche Vernunft als Spontaneität rezeptiv ist und deshalb der transzendentalen Einbildungskraft entspringt, dann gründet auch die praktische Vernunft notwendig in dieser. Doch der Ursprung der praktischen Vernunft darf nicht durch eine, wenn vielleicht auch noch so berechtigte Argumentation „erschlossen“ werden, sondern er bedarf der ausdrücklichen Enthüllung durch eine Aufhellung des Wesens des „praktischen Selbst“.

Gemäß dem über das „Ich“ der reinen Apperzeption Gesagten liegt das Wesen des Selbst im „Selbstbewußtsein“. Als was aber und wie in diesem „Bewußtsein“ das Selbst ist, bestimmt sich aus dem Sein des Selbst, zu dem die Offenbarkeit seiner gehört. Diese ist nur, was sie ist, sofern sie das Sein des Selbst mitbestimmt. Wenn jetzt das praktische Selbst hinsichtlich des Grundes seiner Möglichkeit befragt wird, dann gilt es zunächst dasjenige Selbstbewußtsein zu umgrenzen, das dieses Selbst als Selbst ermöglicht. Mit dem Blick auf dieses praktische, d. h. moralische Selbstbewußtsein müssen wir dann nachforschen, inwiefern seine Wesensstruktur in die transzendente Einbildungskraft als ihren Ursprung zurückweist.

Das moralische Ich, das eigentliche Selbst und Wesen des Menschen, nennt Kant auch die Person. Worin besteht das Wesen der Persönlichkeit der Person? Die Persönlichkeit selbst ist die „Idee des moralischen Gesetzes“ „mit der davon unzertrennlichen Achtung“²²⁰. Die Achtung ist die „Empfänglichkeit“ für das moralische Gesetz, d. h. das Ermöglichende eines

²¹⁹ A 800, B 828.

²²⁰ Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. WW (Cass.) VI, S. 166.

Empfangens dieses Gesetzes als eines moralischen. Wenn aber die Achtung das Wesen der Person als des moralischen Selbst konstituiert, dann muß sie nach dem Gesagten eine Weise des Selbstbewußtseins darstellen. Inwiefern ist sie eine solche?

Kann sie als eine Weise des Selbstbewußtseins fungieren, wenn sie nach Kants eigener Bezeichnung ein „Gefühl“ ist? Gefühle, lust- und unlustbetonte Zustände, gehören doch zur Sinnlichkeit. Allein, diese ist ja nicht notwendig durch Leibzustände bestimmt, so daß die Möglichkeit eines reinen, nicht affektionsbestimmten, sondern „selbstgewirkten“²²¹ Gefühls offen bleibt. Deshalb muß zuvor nach dem allgemeinen Wesen von Gefühl überhaupt gefragt werden. Die Aufhellung dieses Wesens läßt erst entscheiden, inwiefern das „Gefühl“ überhaupt, und damit die Achtung als ein reines Gefühl, dergleichen wie eine Weise des Selbstbewußtseins darstellen kann.

Schon in den „niederen“ Gefühlen der Lust zeigt sich eine eigentümliche Grundstruktur. Die Lust ist nicht nur Lust nach etwas und an etwas, sondern immer zugleich Belustigung, d. h. eine Weise, in der der Mensch sich als belustigt erfährt, in der er lustig ist. So liegt überhaupt in jedem sinnlichen (im engeren Sinne) und nicht-sinnlichen Gefühl diese gegliederte Struktur: das Gefühl ist ein Gefühlhaben für ... und als dieses zugleich ein Sich-fühlen des Fühlenden. Die Art und Weise, wie das Sich-fühlen jeweils das Selbst offenbar macht, d. h. sein läßt, wird wesentlich immer mitbestimmt durch den Charakter dessen, wofür der Fühlende im Sich-fühlen ein Gefühl hat. Inwiefern entspricht nun die Achtung dieser Wesensstruktur des Gefühls, und warum ist sie ein reines Gefühl?

Kant gibt die Analyse der Achtung in der Kritik der praktischen Vernunft²²². Die folgende Interpretation hebt nur das Wesentliche heraus.

²²¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Aufl. WW (Cass.) IV, S. 257. Anm.

²²² Kritik der praktischen Vernunft, I. Teil, 1. Buch, 3. Hauptstück. WW (Cass.) V, S. 79 ff.

Die Achtung ist als solche Achtung für das moralische Gesetz. Sie dient nicht zur Beurteilung der Handlungen und stellt sich nicht erst nach der sittlichen Tat ein, etwa als die Art und Weise, in der wir zur vollzogenen Handlung Stellung nehmen. Die Achtung für das Gesetz konstituiert vielmehr erst die Möglichkeit der Handlung. Die Achtung vor . . . ist die Art und Weise, in der uns das Gesetz allererst zugänglich wird. Darin liegt zugleich: dieses Gefühl der Achtung für das Gesetz dient auch, wie Kant sich ausdrückt, nicht zur „Gründung“ des Gesetzes. Das Gesetz ist nicht, was es ist, weil wir Achtung davor haben, sondern umgekehrt: dieses achtende Gefühlhaben für das Gesetz und damit diese bestimmte Art des Offenbarmachens des Gesetzes ist die Weise, in der uns das Gesetz als ein solches überhaupt entgegenkommen kann.

Gefühl ist Gefühlhaben für . . ., so zwar, daß hierin zugleich das fühlende Ich sich selbst fühlt. In der Achtung vor dem Gesetz muß demnach das achtende Ich sich selbst zugleich in bestimmter Weise offenbar werden, und dies nicht nachträglich und zuweilen, sondern die Achtung vor dem Gesetz — diese bestimmte Art des Offenbarmachens des Gesetzes als des Bestimmungsgrundes des Handelns — ist in sich ein Offenbarmachen meiner selbst als des handelnden Selbst. Das, wovon die Achtung Achtung ist, das moralische Gesetz, gibt die Vernunft als freie sich selbst. Achtung vor dem Gesetz ist Achtung vor sich selbst als demjenigen Selbst, das nicht durch Eigendünkel und Eigenliebe bestimmt wird. Die Achtung bezieht sich also in ihrem spezifischen Offenbarmachen auf die Person. „*Achtung* geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen“²²³.

In der Achtung vor dem Gesetz unterstelle ich mich dem Gesetz. Das spezifische Gefühlhaben für . . ., das in der Achtung liegt, ist ein Sichunterwerfen. In der Achtung vor dem Gesetz unterwerfe ich mich mir selbst. In diesem Mich-mir-

unterwerfen bin ich als ich selbst. Als was oder genauer als wer bin ich mir im Gefühl der Achtung offenbar?

Dem Gesetz mich unterwerfend, unterwerfe ich mich mir selbst als reiner Vernunft. In diesem Mich-mir-selbst-unterwerfen erhebe ich mich zu mir selbst als dem sich selbst bestimmenden freien Wesen. Dieses eigentümliche unterwerfende Sich-erheben seiner selbst zu sich selbst offenbart das Ich in seiner „Würde“. Negativ gesprochen: in der Achtung vor dem Gesetz, das ich mir als freies Wesen selbst gebe, kann ich mich nicht selbst verachten. Die Achtung ist demnach die Weise des Selbstseins des Ich, auf Grund deren es den „Helden in seiner Seele nicht wegwirft“. Die Achtung ist die Weise des Verantwortlich-seins des Selbst sich selbst gegenüber, das eigentliche Selbstsein.

Das unterwerfende Sich-entwerfen auf die ganze Grundmöglichkeit des eigentlichen Existierens, die das Gesetz gibt, ist das Wesen des handelnden Selbstseins, d. i. der praktischen Vernunft.

Die vorstehende Interpretation des Gefühls der Achtung zeigt nicht nur, inwiefern diese die praktische Vernunft konstituiert, sondern macht zugleich deutlich, daß der Begriff des Gefühls im Sinne eines empirisch gemeinten Seelenvermögens verschwunden und an seine Stelle eine transzendente Grundstruktur der Transzendenz des moralischen Selbst getreten ist. In diesem ontologisch-metaphysischen Sinne muß der Ausdruck „Gefühl“ verstanden werden, wenn sich ausschöpfen lassen soll, was Kant mit der Kennzeichnung der Achtung als „moralisches Gefühl“ und als „Gefühl meiner Existenz“ meint. Es bedarf jetzt gar keines weiteren Schrittes mehr, um zu sehen, daß diese Wesensstruktur der Achtung in sich die ursprüngliche Verfassung der transzendentalen Einbildungskraft hervortreten läßt.

Die sich unterwerfende unmittelbare Hingabe an . . . ist die reine Rezeptivität, das freie Sich-vorgeben des Gesetzes aber ist die reine Spontaneität; beide sind in sich ursprünglich einig.

Und wiederum läßt nur dieser Ursprung der praktischen Vernunft aus der transzendentalen Einbildungskraft verstehen, inwiefern in der Achtung das Gesetz sowohl wie das handelnde Selbst nicht gegenständlich erfaßt, aber gerade in einer ursprünglicheren, ungegenständlichen und unthematischen Weise als Sollen und Handeln offenbar sind und das unreflektierte, handelnde Selbst-sein bilden.

*§ 31. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und Kants
Zurückweichen vor der transzendentalen Einbildungskraft*

Der „oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile“ umgrenzte das volle Wesen der Transzendenz der reinen Erkenntnis. Die transzendente Einbildungskraft offenbarte sich als Wesensgrund dieses Wesens. Die vorstehende ursprünglichere Auslegung des Wesens dieses Wesensgrundes zeigt aber erst die Tragweite des obersten Grundsatzes. Dieser spricht von der Wesensverfassung des Menschenwesens überhaupt, sofern es als endliche reine Vernunft bestimmt ist.

Diese ursprüngliche, in der transzendentalen Einbildungskraft „gewurzelte“ Wesensverfassung des Menschen ist das „Unbekannte“, in das Kant hineingeblickt haben muß, wenn er von der „uns unbekannten Wurzel“ sprach. Denn das Unbekannte ist ja nicht das, wovon wir schlechthin nichts wissen, sondern was uns im Erkannten als das Beunruhigende entgegendrängt. Doch Kant hat die ursprünglichere Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft nicht durchgeführt, ja nicht einmal dazu angesetzt, trotz der deutlichen, von ihm selbst erstmals erkannten Vorzeichnungen zu einer solchen Analytik. Im Gegenteil:

Kant ist vor dieser unbekannten Wurzel zurückgewichen.^a

^a das gilt freilich nur für den, der zugibt, daß Kant irgendwie auf die transzendente Einbildungskraft zu ging; denn *nur dann* auch ein Zurück. vgl. Kritik d. U. § 59, S. 258/59 auch hier die Auslegung voll bestätigt und hier wieder das Zurückweichen! aber in welchem Sinn.

In der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird die transzendente Einbildungskraft, so wie sie im leidenschaftlichen Zuge des ersten Entwurfs²²⁴ ans Licht kam, abgedrängt und umgedeutet — zugunsten des Verstandes. Dabei mußte freilich all das erhalten bleiben, was nach der ersten Auflage ihre transzendente Begründungsleistung war, wenn nicht die ganze Grundlegung in sich zusammenbrechen sollte.

In welchem Sinne die reine Einbildungskraft in der Kritik der Urteilskraft wiederkehrt, ob vor allem noch in der aufgezeigten ausdrücklichen Bezogenheit auf die Grundlegung der Metaphysik als solche, kann hier nicht erörtert werden.

Zunächst hat Kant in der zweiten Auflage die beiden Hauptstellen gestrichen, an denen er früher ausdrücklich die Einbildungskraft als ein drittes Grundvermögen neben Sinnlichkeit und Verstand aufführte. Die erste Stelle²²⁵ wird durch eine kritische Erörterung über Locke's und Hume's Analyse des Verstandes ersetzt, gleich als sähe Kant sein eigenes Verfahren in der ersten Auflage — obzwar zu Unrecht — noch in der Nähe des Empirismus.

Die zweite²²⁶ Stelle aber fällt weg durch die Umarbeitung der transzendentalen Deduktion im ganzen.

Ja, sogar die Stelle, an der Kant überhaupt zum erstenmal in der Kritik der reinen Vernunft die Einbildungskraft als eine „unentbehrliche Funktion der Seele“²²⁷ einführt, hat er nachträglich, freilich nur in seinem Handexemplar, in einer viel-sagenden Weise geändert²²⁸. Statt „Funktion der Seele“ will er jetzt geschrieben haben: „Funktion des Verstandes“. Damit ist die reine Synthesis dem reinen Verstand^b zugewiesen. Die

²²⁴ Vgl. oben die §§ 24 und 25.

²²⁵ A 94.

²²⁶ A 115.

²²⁷ A 78, B 103.

²²⁸ Vgl. Nachträge XLI.

^b der Verstand aber „transzendental“ begriffen.

reine Einbildungskraft ist als eigenes Vermögen entbehrlich geworden und so die Möglichkeit scheinbar abgeschnitten, daß gerade sie der Wesensgrund der ontologischen Erkenntnis sein könnte, was doch das Schematismuskapitel, das auch in der zweiten Auflage unverändert geblieben ist, deutlich genug zeigt.

Nun offenbarte sich aber die transzendente Einbildungskraft nicht erst im Schematismuskapitel (viertes Stadium), sondern gerade schon in der transzendentalen Deduktion (drittes Stadium) als die bildende Mitte der reinen Erkenntnis. Wenn demnach in der zweiten Auflage die transzendente Einbildungskraft hinsichtlich ihrer zentralen Funktion als eines Grundvermögens beseitigt^c werden sollte, dann mußte vor allem die transzendente Deduktion eine völlige Umarbeitung erfahren. Die transzendente Einbildungskraft ist das beunruhigende Unbekannte, was der Beweggrund für die neue Fassung der transzendentalen Deduktion wurde. Aus diesem Beweggrund aber wird auch erst das Ziel der Neubearbeitung der transzendentalen Deduktion sichtbar²²⁹. Dieses Ziel gibt

²²⁹ Vgl. unten S. 167 ff.

^c Mit der Ausschaltung der Einbildungskraft wird die Unterscheidung von Sinnlichkeit und Verstand eindeutiger und schärfer. Der λόγος kommt mehr zu seinem Recht, aber als transzendentaler, d. h. zugleich immer auf die Anschauung bezogener. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes wird entschiedener auf das „ich verbinde“ bezogen und die Gewißheit zum Grundzug der Metaphysik (Sein und Denken) endgültiger.

Jetzt auch die Möglichkeit genommen (bei der scharfen Abscheidung von Sinnlichkeit (Anschauung) und Denken), die notwendige Einheit – ihr Zusammen und Zueinander überhaupt in irgendeiner Weise verständlich zu machen.

Wie zwei Blöcke liegen sie da, und doch ist das gerade nicht der Sinn und die Absicht einer Untersuchung, die sogar „Erkenntnis“-theorie sein soll.

Gerade wenn das, dann muß die Einheit beider Vermögen (die *Möglichkeit* der Einheit) begriffen oder mindestens Problem werden.

Die Scheidung ist die erste grundlegende Aufgabe – aber nur eine erste.

erst den rechten Leitfaden für eine eindringlichere Interpretation dieser Umarbeitung. Eine solche kann freilich hier nicht vorgelegt werden. Es muß genügen, die veränderte Stellung zur transzendentalen Einbildungskraft kenntlich zu machen.

Die oben angeführte Änderung von „Funktion der Seele“ in „Funktion des Verstandes“ kennzeichnet die neue Stellung Kants zur transzendentalen Einbildungskraft. Sie ist nicht mehr „Funktion“ als ein eigenes Vermögen, sondern sie ist jetzt nur noch „Funktion“ als Leistung^d des Verstandesvermögens. Während in der ersten Auflage alle Synthesis, d. h. die Synthesis als solche, der Einbildungskraft als einem auf Sinnlichkeit oder Verstand nicht zurückführbaren Vermögen entspringt, übernimmt jetzt in der zweiten Auflage der Verstand allein die Rolle des Ursprungs für alle Synthesis.^e

Schon gleich zu Beginn der transzendentalen Deduktion in der zweiten Auflage wird gesagt: die Synthesis^f „ist ein Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“, die man „zum Unterschiede von der Sinnlichkeit, Verstand nennen muß“²³⁰. Man beachte hier schon den indifferenten Ausdruck „Vorstellungskraft“.

„Synthesis“ überhaupt ist die Benennung einer „Verstandeshandlung“²³¹. „Das Vermögen, a priori zu verbinden“ ist der „Verstand“²³². Daher ist jetzt die Rede von der „reinen Synthesis des Verstandes“²³³. Aber es bleibt nicht bei einer stillschweigenden Zuweisung der Synthesisfunktion an den Verstand, sondern Kant sagt ausdrücklich: „die transzendente Synthesis der Einbildungskraft [ist] . . . eine Wirkung des Ver-

²³⁰ B 130.

²³¹ a. a. O.

²³² B 135.

²³³ B 140; 153.

^d abhängige

^e aber der Verstand ist nicht das Denken der formalen Logik, sondern § 19!

^f die „Verbindung“ conjunctio; vgl. das „ich verbinde“, ich urteile!

standes auf die Sinnlichkeit“²³⁴. Die „transzendente Handlung der *Einbildungskraft*“ wird gefaßt als „synthetischer Einfluß des Verstandes auf den inneren Sinn“²³⁵, d. h. die Zeit.

Aber zeigen diese Stellen nicht zugleich, daß die transzendente Einbildungskraft noch erhalten bleibt? Gewiß, ihre völlige Ausstreichung in der zweiten Auflage wäre allzu befremdlich gewesen, zumal doch die „Funktion“ der Einbildungskraft für die Problematik unentbehrlich blieb und die Einbildungskraft auch noch in den nicht umgearbeiteten Teilen der Kritik der reinen Vernunft, die vor und nach der transzendentalen Deduktion stehen, genannt wird.

Allein — die transzendente Einbildungskraft ist in der zweiten Auflage nur noch dem Namen nach da. „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort, unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt“²³⁶. Einbildungskraft ist jetzt nur der Name für die empirische, d. h. anschauungsbezogene Synthesis, die, was die oben angeführten Stellen deutlich genug zeigen, der Sache nach, d. h. als Synthesis, dem Verstand zugehört. Die „Synthesis“ „heißt“ nur „Einbildungskraft“, sofern sie sich auf Anschauung bezieht, ist aber im Grunde Verstand[§]²³⁷.

Die transzendente Einbildungskraft fungiert nicht mehr als eigenständiges Grundvermögen, das Sinnlichkeit und Verstand in ihrer möglichen Einheit ursprünglich vermittelt, sondern dieses Zwischenvermögen fällt jetzt gleichsam zwischen den allein festgehaltenen zwei Grundquellen des Gemütes durch. Sein Amt ist dem Verstand übertragen. Und wenn gar Kant erst in der zweiten Auflage für die transzendente Einbil-

²³⁴ B 152.

²³⁵ B 154.

²³⁶ B 162 Anm.

²³⁷ B 151.

dungskraft einen scheinbar charakteristischen Eigennamen einführt unter dem Titel der „*Synthesis speciosa*“²³⁸, dann beweist gerade dieser Ausdruck, daß die transzendente Einbildungskraft ihre frühere Eigenständigkeit eingebüßt hat. Sie heißt nur so, weil der Verstand in ihr sich auf die Sinnlichkeit bezieht und ohne diesen Bezug *synthesis intellectualis* ist.ⁱ

Doch warum ist Kant vor der transzendentalen Einbildungskraft zurückgewichen? Sah er vielleicht nicht die Möglichkeit einer ursprünglicheren Grundlegung? Im Gegenteil. Die Vorrede zur ersten Auflage umgrenzt die Aufgabe einer solchen in aller Deutlichkeit. Kant unterscheidet²³⁹ an der transzendentalen Deduktion „zwei Seiten“, eine „objektive“ und eine „subjektive“.

Von der obigen Interpretation der transzendentalen Deduktion her gesprochen, heißt das: die transzendente Deduktion stellt die Frage nach der inneren Möglichkeit der Transzendenz und enthüllt durch ihre Antwort den Horizont der Gegenständlichkeit. Die Analyse der Objektivität der möglichen Objekte ist die „objektive“ Seite der Deduktion.

Die Gegenständlichkeit bildet sich aber im sich zuwendenden Gegenstehenlassen, das im reinen Subjekt als solchem geschieht. Die Frage nach den in dieser Zuwendung wesentlich beteiligten Vermögen und deren Möglichkeit ist die Frage nach der Subjektivität des transzendierenden Subjektes als eines solchen. Sie ist die „subjektive“ Seite der Deduktion.

Weil es nun Kant zunächst vor allem darauf ankam, überhaupt einmal die Transzendenz sichtbar zu machen, um aus ihr das Wesen der transzendentalen (ontologischen) Erkenntnis aufzuhellen, deshalb ist die objektive Deduktion „auch wesentlich zu meinen Zwecken gehörig. Die andere geht dar-

²³⁸ a. a. O.

²³⁹ A XVI ff.

^h vgl. Tradition

ⁱ bleibt

auf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mit-hin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzwecks von großer Wichtigkeit ist, so gehöret sie doch nicht wesentlich zu dem-selben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen, und nicht, wie ist *das Vermögen zu denken* selbst möglich?“²⁴⁰

Die transzendente Deduktion ist in sich notwendig objektiv-subjektiv zugleich. Denn sie ist Enthüllung der Transzendenz, die ja die für eine endliche Subjektivität wesenhafte Zuwendung zu einer Objektivität überhaupt erst bildet. Die subjektive Seite der transzendentalen Deduktion kann daher nie fehlen; wohl aber läßt sich die ausdrückliche Ausarbeitung derselben zurückstellen. Wenn sich Kant dazu entschlossen hat, dann konnte er es nur aus einer klaren Einsicht in das Wesen einer solchen Ausarbeitung der subjektiven Seite der Grundlegung der Metaphysik.

In der angeführten Kennzeichnung der subjektiven Deduktion wird überdies deutlich gesagt, daß sie auf „Erkenntniskräfte“ zurückgehen müsse, „auf denen der Verstand selbst beruht“. Kant sieht ferner völlig klar, daß dieser Rückgang in den Ursprung keine empirisch-erklärende psychologische Betrachtung sein kann, die nur „hypothetisch“ einen Grund ansetzt. Diese Aufgabe einer transzendentalen Enthüllung des Wesens der Subjektivität des Subjektes (die „subjektive Deduktion“) wird jedoch nicht erst nachträglich in der Vorrede gestellt, sondern Kant spricht schon in der Vorbereitung der Deduktion von diesem „noch ganz unbetretenen Wege“, der notwendig eine „Dunkelheit“ bei sich führt. Er will keine „weitläufige“ Theorie der Subjektivität geben, obzwar die „Deduktion der Kategorien“ „nötige“, „tief in die ersten

Gründe der Möglichkeit unserer Erkenntnis überhaupt einzudringen“²⁴¹.

Kant wußte demnach um die Möglichkeit und Notwendigkeit einer ursprünglicheren Grundlegung, aber sie stand nicht in seiner nächsten Absicht. Das konnte jedoch nicht der Grund sein, die transzendente Einbildungskraft auszustreichen, wo sie doch gerade die Einheit der Transzendenz und ihrer Gegenständlichkeit bildet. Die transzendente Einbildungskraft muß selbst die Veranlassung geben, daß sich Kant von ihr als einem eigenen transzendentalen Grundvermögen abkehrt.

Weil Kant die subjektive Deduktion nicht ausführte, blieb ihm die Subjektivität des Subjektes in *der* Verfassung und *der* Charakteristik leitend, die sich ihm durch die überlieferte Anthropologie und Psychologie anbot. Für diese war die Einbildungskraft eben ein niederes Vermögen innerhalb der Sinnlichkeit. In der Tat, das Ergebnis der transzendentalen Deduktion und des Schematismus, d. h. der Einblick in das transzendente Wesen der reinen Einbildungskraft, war für sich nicht stark genug, um die Subjektivität des Subjektes im ganzen in einem neuen Lichte sehen zu lassen.

Wie soll auch das niedere Vermögen der Sinnlichkeit das Wesen der Vernunft ausmachen können? Gerät nicht alles in Verwirrung, wenn das unterste zu oberst gestellt wird? Was soll mit der ehrwürdigen Tradition geschehen, nach der die Ratio und der Logos in der Geschichte der Metaphysik die zentrale Funktion beanspruchen? Kann der Primat der Logik fallen? Läßt sich überhaupt noch die Architektonik der Grundlegung der Metaphysik, die Gliederung in transzendente Ästhetik und Logik, aufrechterhalten, wenn das, was sie zum Thema haben, im Grunde transzendente Einbildungskraft sein soll?

Wird der „Kritik der reinen Vernunft“ nicht durch sie selbst das Thema entzogen, wenn reine Vernunft zur transzenden-

talen Einbildungskraft umschlägt? Führt diese Grundlegung nicht vor einen Abgrund?

Kant brachte die „Möglichkeit“ der Metaphysik im Radikalismus seines Fragens vor diesen Abgrund. Er sah das Unbekannte. Er mußte zurückweichen. Denn das allein war es nicht, daß ihn die transzendente Einbildungskraft schreckte, sondern daß inzwischen die reine Vernunft als Vernunft ihn noch stärker in ihren Bann gezogen hatte.

Durch die Grundlegung der Metaphysik überhaupt gewann Kant erstmals eine klare Einsicht in den Charakter der „Allgemeinheit“ der ontologisch-metaphysischen Erkenntnis. Jetzt erst hatte er „Stab und Stecken“ in der Hand, den Bezirk der „Moralphilosophie“ kritisch zu durchwandern und die unbestimmte empirische Allgemeinheit der popularphilosophischen Lehren über die Moral durch die Wesensursprünglichkeit der ontologischen Analysen zu ersetzen, die allein eine „Metaphysik der Sitten“ und deren Grundlegung beistellen kann. Im Kampf gegen den seichten und verschleierte Empirismus der herrschenden Moralphilosophie gewann die entschiedene Abgrenzung des reinen Apriori gegen alles Empirische eine wachsende Bedeutung. Insofern das Wesen der Subjektivität des Subjektes in seiner Personalität liegt, diese aber gleichbedeutend ist mit der moralischen Vernunft, mußte sich der Vernunftcharakter der reinen Erkenntnis und des Handelns verfestigen. Alle reine Synthesis und Synthesis überhaupt muß als Spontaneität dem Vermögen zufallen, das im eigentlichen Sinne frei ist, der handelnden Vernunft.

Der so sich mehr und mehr enthüllende reine Vernunftcharakter der Personalität konnte freilich auch für Kant die Endlichkeit des Menschen nicht antasten, wenn anders ein überhaupt durch Sittlichkeit und Sollen bestimmtes Seiendes wesentlich nie „unendlich“ werden und sein kann. Wohl dagegen erwuchs Kant das Problem, die Endlichkeit nun gerade im reinen Vernunftwesen selbst zu suchen, also nicht erst darin, daß es durch „Sinnlichkeit“ bestimmt ist; denn nur so ließ

sich die Sittlichkeit als reine, d. h. nicht durch den faktisch empirischen Menschen bedingte und gar geschaffene, begreifen.

Dieses personal-ontologische Problem einer endlichen reinen Vernunft überhaupt konnte freilich nichts in seiner Nähe dulden, das an die spezifische Verfassung einer bestimmten Art der Verwirklichung eines endlichen Vernunftwesens überhaupt erinnerte. Dergleichen war aber die Einbildungskraft, die nicht nur als spezifisch menschliches, sondern überdies als sinnliches Vermögen galt.

Die so sich verstärkende Problematik einer reinen Vernunft mußte die Einbildungskraft überhaupt abdrängen und damit erst recht ihr transzendentes Wesen verdecken.

Es ist unverkennbar, daß das Problem dieser Unterscheidung zwischen einem endlichen Vernunftwesen überhaupt und der besonderen Verwirklichung eines solchen, dem Menschen, sich in der transzendentalen Deduktion der zweiten Auflage vordrängt. Ja, schon die erste „Verbesserung“, die Kant in der zweiten Auflage auf der ersten Seite seines Werkes anbringt, macht das deutlich. Bei der Charakteristik der endlichen Erkenntnis, und zwar der endlichen Anschauung, wird eingefügt: „uns Menschen wenigstens“²⁴². Das soll zeigen, daß zwar jede endliche Anschauung eine hinnehmende ist, daß aber das Hinnehmen nicht notwendig, wie bei uns Menschen, durch die Sinnesorgane vermittelt sein muß.

Die Dunkelheit und „Befremdlichkeit“ der transzendentalen Einbildungskraft, des in der ersten Grundlegung freigelegten Grundes, und die helle Kraft der reinen Vernunft haben zusammengewirkt, um die gleichsam nur für einen Augenblick aufbrechende Perspektive in das ursprünglichere Wesen der transzendentalen Einbildungskraft wieder zu verhüllen.

Dies ist der aus dem Grundproblem der Kritik der reinen Vernunft begriffene Kerngehalt der Beobachtung, die in der

Kantauslegung schon längst feststeht und meist so ausgedrückt wird: Kant hat sich von der „psychologischen“ Interpretation der ersten Auflage zu der mehr „logischen“ der zweiten gewandelt.

Allerdings ist zu beachten, daß die Grundlegung in der ersten Auflage nie „psychologisch“ war, so wenig wie die in der zweiten eine „logische“ wurde. Beide sind vielmehr transzendental, d. h. notwendig sowohl „objektiv“ wie „subjektiv“. Nur hat sich in der transzendental subjektiven Grundlegung die zweite Auflage für den reinen Verstand gegen die reine Einbildungskraft entschieden, um die Herrschaft der Vernunft zu retten. In der zweiten Auflage tritt die subjektive, „psychologische“ Deduktion so wenig zurück, daß sie sich vielmehr gerade in Richtung auf den reinen Verstand als das Vermögen der Synthesis verschärft. Es wird jetzt überflüssig, den Verstand auf ursprünglichere „Erkenntniskräfte“ zurückzuführen.^j

Die oben in der ausschließlichen Orientierung an der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft durchgeführte Interpretation der Stadien der Grundlegung der Metaphysik hat unausgesetzt die Endlichkeit der menschlichen Transzendenz in das Zentrum der Problematik gerückt. Wenn nun Kant in der zweiten Auflage durch die Erweiterung des Begriffes eines endlichen Vernunftwesens, der sich mit dem Begriff des Menschen nicht mehr deckt, das Problem der Endlichkeit umfassender gestellt hat, ist dies dann nicht Grund genug, gerade bei der Absicht auf eine zentrale Interpretation dieses Werkes, sich an die zweite Auflage zu halten? Nach dem Gesagten ist diese nicht deshalb „besser“, weil sie „logischer“ verfährt. Im Gegenteil, sie ist in einem rechtverstandenen Sinne noch „psychologischer“, und zwar in ausschließlicher Richtung auf die reine Vernunft als solche.

Wird dadurch aber nicht der vorgelegten Interpretation und gar der ihr entwachsenen ursprünglicheren Auslegung der

^j weil der Verstand und das Urteil (vgl. § 19) im voraus transzendental begriffen werden, d. h. auf *Anschauung* bezogen

transzendentalen Einbildungskraft das Urteil gesprochen?

Aber weshalb wurde denn die Endlichkeit der reinen Erkenntnis von Anfang an ins Problem gerückt? Weil die Metaphysik, deren Grundlegung es gilt, zur „Natur des Menschen“ gehört. Für die Grundlegung der Metaphysik ist somit die spezifische Endlichkeit der menschlichen Natur entscheidend. Die scheinbar äußerliche Frage, ob in der Interpretation der Kritik der reinen Vernunft grundsätzlich die zweite Auflage vor der ersten den Vorzug verdiene oder umgekehrt, ist nur der blasse Widerschein der für die Kantische Grundlegung der Metaphysik und deren Interpretation entscheidenden Frage: Ist die transzendente Einbildungskraft als gelegter Grund tragfähig genug, gerade das endliche Wesen der Subjektivität des menschlichen Subjektes ursprünglich, d. h. einheitlich und im ganzen, zu bestimmen, oder wird das Problem einer menschlichen reinen Vernunft durch die Ausschaltung der transzendentalen Einbildungskraft schon als Problem faßbarer gestaltet und so einer möglichen Lösung näher gebracht? Solange diese Frage nicht entschieden ist, bleibt auch die versuchte ursprünglichere Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft notwendig unvollständig.

C. Die transzendente Einbildungskraft und das Problem der menschlichen reinen Vernunft

Daß es sich in der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik von vornherein und nur um die menschliche reine Vernunft handelt, soll zuvor durch einen charakteristischen Beleg verdeutlicht werden. Die Formel für das Problem der Möglichkeit der Metaphysica generalis lautet: „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?“. Kant sagt über die Auflösung dieser Aufgabe folgendes:

„Die obige Aufgabe läßt sich nicht anders auflösen, als so: daß wir sie vorher in Beziehung auf die Vermögen des Men-

schen, dadurch er der Erweiterung seiner Erkenntnis a priori fähig ist, betrachten, und welche dasjenige in ihm ausmachen, was man spezifisch *seine* reine Vernunft nennen kann. Denn, wenn unter einer reinen Vernunft eines Wesens überhaupt das Vermögen, unabhängig von Erfahrung, mithin von Sinnenvorstellungen, Dinge zu erkennen, verstanden wird, so wird dadurch gar nicht bestimmt, auf welche Art überhaupt in ihm (z. B. in Gott oder einem andern höhern Geiste) dergleichen Erkenntnis möglich sei, und die Aufgabe ist alsdenn unbestimmt. Was dagegen den Menschen betrifft, so besteht ein jedes Erkenntnis desselben aus Begriff und Anschauung.“²⁴³

Diese Sätze stehen in der Abhandlung „Über die Fortschritte der Metaphysik“, bei deren Ausarbeitung Kant gewiß die Problematik der Metaphysik als solcher unmittelbar und im ganzen vor Augen lag. In einer Grundlegung der Metaphysik ist demnach die „spezifische“ Endlichkeit der menschlichen Subjektivität Problem. Sie kann nicht lediglich als ein möglicher „Fall“ eines endlichen Vernunftwesens überhaupt beiläufig mit in die Betrachtung gezogen sein.

Zur Endlichkeit des Menschen gehört die Sinnlichkeit in der Bedeutung der hinnehmenden Anschauung. Als reine Anschauung, d. h. reine Sinnlichkeit, ist sie ein notwendiges Element der die Endlichkeit auszeichnenden Transzendenzstruktur. Die menschliche reine Vernunft ist notwendig eine reine sinnliche Vernunft. Diese reine Vernunft muß in sich sinnlich sein, sie wird es nicht erst dadurch und deshalb, weil sie an einen Leib geknüpft ist. Vielmehr kann umgekehrt der Mensch als endliches Vernunftwesen nur deshalb in einem transzendentalen, d. h. metaphysischen Sinne seinen Leib „haben“, weil die Transzendenz als solche a priori sinnlich ist.

Wenn nun die transzendente Einbildungskraft der ursprüngliche Grund der Möglichkeit der menschlichen Subjektivität, und zwar gerade in ihrer Einheit und Ganzheit, sein

²⁴³ Über die Fortschritte der Metaphysik . . . , a. a. O. VIII S. 312.

soll, dann muß sie so etwas ermöglichen wie eine reine sinnliche Vernunft. Die reine Sinnlichkeit aber, und zwar in der universalen Bedeutung, gemäß der sie in der Grundlegung der Metaphysik gefaßt werden muß, ist die Zeit.

Die Zeit als reine Sinnlichkeit soll mit dem „ich denke“ der reinen Apperzeption in einer ursprünglichen Einheit stehen? Das reine Ich, das Kant doch nach der allgemein herrschenden Auslegung aus aller Zeitlichkeit heraus und aller Zeit entgegensetzt, soll „zeitlich“ sein? Und all dieses auf dem Grunde der transzendentalen Einbildungskraft? Wie verhält sich diese überhaupt zur Zeit?

§ 32. Die transzendente Einbildungskraft und ihr Bezug zur Zeit

Die transzendente Einbildungskraft wurde als der Ursprung der reinen sinnlichen Anschauung dargelegt²⁴⁴. Damit ist grundsätzlich erwiesen, daß die Zeit als eine reine Anschauung der transzendentalen Einbildungskraft entspringt. Es bedarf jedoch einer eigenen analytischen Aufhellung der Art und Weise, wie nun gerade die Zeit in der transzendentalen Einbildungskraft gründet.

Die Zeit „fließt beständig“²⁴⁵ als das reine Nacheinander der Jetztfolge. Dieses Nacheinander schaut die reine Anschauung ungegenständlich an. Anschauen heißt Hinnehmen des Sichgebenden. Reine Anschauung gibt sich selbst im Hinnehmen das Hinnehmbare.

Hinnehmen von . . . versteht man zunächst als Empfangen eines Vorhandenen, Anwesenden. Aber dieser enge, noch an der empirischen Anschauung orientierte Begriff des Hinnehmens muß von der reinen Anschauung und ihrem Hinnahmecharakter ferngehalten werden. Daß die reine Anschauung des reinen Nacheinander der Jetzt nicht das Hinnehmen eines

²⁴⁴ Vgl. oben § 28, S. 141 ff.

²⁴⁵ B 291.

Anwesenden sein kann, ist leicht ersichtlich. Wäre sie das, dann vermöchte sie allenfalls je nur das jetzige Jetzt „anzuschauen“, aber nie die Jetztfolge als eine solche und den in ihr sich bildenden Horizont. Ja, streng genommen läßt sich im bloßen Hinnehmen eines „Gegenwärtigen“ nicht einmal ein Jetzt anschauen, sofern dieses eine wesenhaft bruchlose Dehnung in sein Soeben und Sogleich hat. Das Hinnehmen der reinen Anschauung muß in sich den Anblick des Jetzt geben, so zwar, daß es vorblickt auf sein Sogleich und rückblickt auf sein Soeben.

Nunmehr enthüllt sich erst konkreter, daß und inwiefern die reine Anschauung, worüber die transzendente Ästhetik handelt, von vornherein nicht das Hinnehmen eines „Gegenwärtigen“ sein kann. Das hinnehmende Sich-geben ist in der reinen Anschauung grundsätzlich nicht auf ein nur Anwesendes und schon gar nicht auf vorhandenes Seiendes bezogen.

Wenn sonach das reine Anschauen diesen freizügigen Charakter hat, folgt daraus schon, daß es „im Grunde“ reine Einbildungskraft ist? Dies folgt höchstens nur insofern, als die reine Anschauung das in ihr Hinnehmbare je selbst bildet. Aber, daß dieses ursprüngliche Bilden in sich und zumal anblickend, vor- und rückblickend sein soll, das hat doch nichts mit der transzendentalen Einbildungskraft zu tun!

Wenn nur nicht Kant selbst ausdrücklich diesen dreifacheinigen Charakter des Bildens im Einbilden der Einbildungskraft herausgestellt hätte!

In seiner Metaphysikvorlesung, und zwar in der rationalen Psychologie, zergliedert Kant die „bildende Kraft“ in folgender Weise: dieses Vermögen bringt „Vorstellungen hervor, entweder der gegenwärtigen Zeit, oder Vorstellungen der vergangenen Zeit, oder auch Vorstellungen der zukünftigen Zeit. Demnach besteht das Bildungsvermögen:

1. aus dem Vermögen der Abbildung, welches Vorstellungen der gegenwärtigen Zeit sind: *facultas formandi*;

2. aus dem Vermögen der Nachbildung, welches Vorstellungen der vergangenen Zeit sind: *facultas imaginandi*;
3. aus dem Vermögen der Vorbildung, welches Vorstellungen der zukünftigen Zeit sind; *facultas praevidendi*“²⁴⁶.

Der Ausdruck „Abbildung“ bedarf einer kurzen Erläuterung. Er meint nicht das Herstellen eines Abbildes im Sinne einer Kopie, sondern meint den Anblick, der am anwesenden (gegenwärtigen) Gegenstand selbst unmittelbar abzunehmen ist. Das Ab-bilden meint nicht ein Nach-bilden, sondern das Bild-geben im Sinne des unmittelbaren Vernehmens des Aussehens des Gegenstandes selbst.

Ohne daß Kant an dieser Stelle von der transzendentalen Einbildungskraft spricht, wird doch das Eine deutlich, daß das Bilden der „Einbildung“ *in sich* zeitbezogen ist. Das reine Einbilden aber, das reines heißt, weil es sich sein Gebilde von sich aus bildet, muß als in sich zeitbezogenes gerade die Zeit allererst bilden. Zeit als reine Anschauung heißt weder nur das im reinen Anschauen Angeschaute, noch nur das Anschauen, dem der „Gegenstand“ fehlt. Die Zeit als reine Anschauung ist *in einem* das bildende Anschauen seines Angeschauten. Dies erst gibt den vollen Begriff der Zeit.

Die reine Anschauung kann aber das reine Nacheinander der Jetztfolge als solches nur dann bilden, wenn sie in sich ab-, vor- und nachbildende Einbildungskraft ist. Die Zeit darf daher keineswegs, und gerade auch nicht im Kantischen Sinne, als ein beliebiges Feld gedacht werden, an das die Einbildungskraft nun einmal zu Zwecken ihrer Betätigung gleichsam hingeraten ist. Sonach muß zwar die Zeit in dem Horizont, innerhalb dessen wir „mit der Zeit rechnen“, als reine Jetztfolge genommen werden. Diese Jetztfolge ist aber keineswegs die Zeit in ihrer Ursprünglichkeit. Die transzendente Einbildungskraft vielmehr läßt die Zeit als Jetztfolge ent-

²⁴⁶ Pölit, Kants Vorlesungen über die Metaphysik, a. a. O. S. 88, vgl. S. 83.

springen und ist deshalb — als diese entspringenlassende — die ursprüngliche Zeit.

Aber läßt sich eine so weitgehende Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der ursprünglichen Zeit aus den wenigen Andeutungen Kants herausklauben? Bei den un-absehbaren Folgen, die sich am Ende aus dieser Interpretation ergeben, muß sie konkreter und sicherer begründet sein.

§ 33. Der innere Zeitcharakter der transzendentalen Einbildungskraft

Die Einbildungskraft wird in der ersten Auflage das Vermögen der „Synthesis überhaupt“ genannt. Soll jetzt der innere Zeitcharakter der Einbildungskraft herausgestellt werden, dann müssen wir da nachforschen, wo Kant ausdrücklich von der Synthesis handelt. Das geschieht in dem Abschnitt, der die Durchführung der transzendentalen Deduktion auf den zwei dargestellten Wegen vorbereitet und der überschrieben ist: „Von den Gründen a priori zur Möglichkeit der Erfahrung“²⁴⁷. Der Ort der thematischen Analyse der Synthesis als solcher ist demnach kein beliebiger. Und wenn Kant im besonderen noch die Erörterung der Synthesis als „Vorläufige Erinnerung“^{247a} bezeichnet, dann ist damit nicht an eine beiläufige und im Grunde entbehrliche Bemerkung gedacht, sondern, was darin abgehandelt wird, muß im vorhinein für die transzendente Deduktion und den transzendentalen Schematismus im Blick behalten werden. Die transzendente Deduktion hat aber als drittes Stadium der Grundlegung zur Aufgabe, die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis darzutun.

Die drei Elemente der reinen Erkenntnis sind: reine Anschauung, reine Einbildungskraft und reiner Verstand. Ihre mögliche Einheit, d. h. das Wesen ihrer ursprünglichen Eini-

gung (Synthesis), ist Problem. Daher bedarf es einer Aufhellung der Synthesis im Hinblick auf diese drei reinen Elemente der reinen Erkenntnis.

Kant gliedert deshalb seine „Vorläufige Erinnerung“ in drei Absätze:

- „1. Von der Synthesis der Apprehension in der Anschauung.
2. Von der Synthesis der Reproduktion in der Einbildung.
3. Von der Synthesis der Rekognition im Begriffe.“

Sind nun diese Modi der Synthesis etwa darum drei an der Zahl, weil drei Elemente zur Wesenseinheit der reinen Erkenntnis gehören? Oder hat diese Dreiheit der Modi der Synthesis einen ursprünglicheren Grund, der zugleich aufhellt, warum sie, zumal als Weisen der reinen Synthesis, einig sind, um so auf Grund ihrer ursprünglicheren Einheit die Wesenseinheit der drei Elemente der reinen Erkenntnis zu „bilden“?

Sind es drei Modi der Synthesis, weil in ihnen die Zeit zum Vorschein kommt und sie die dreifache Einheit der Zeit als Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft ausdrücken? Und wenn so die ursprüngliche Einigung der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis durch die Zeit geschieht, der Grund der Möglichkeit der reinen Erkenntnis aber die transzendente Einbildungskraft ist, offenbart sich dann diese nicht als die ursprüngliche Zeit?

Aber Kant sagt doch schon in der Aufzählung der drei Modi der Synthesis durch die Benennung des zweiten als „Synthesis der Reproduktion in der Einbildung“, daß die Einbildungskraft nur ein Element unter anderen und keineswegs die Wurzel von Anschauung und Begriff ist. Das trifft zu.

Aber ebenso unbestreitbar zeigt die transzendente Deduktion, der durch diese Analyse der dreifachen Synthesis das Fundament gegeben werden soll, daß die Einbildungskraft nicht nur ein Vermögen unter den andern, sondern ihre vermittelnde Mitte darstellt. Daß die transzendente Einbildungskraft die Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand ist, hat

freilich erst die ursprünglichere Auslegung dargetan. Von diesem Ergebnis darf hier kein Gebrauch gemacht werden. Vielmehr soll die Herausarbeitung des inneren Zeitcharakters der drei Modi der Synthesis den letzten entscheidenden Beweis dafür vorlegen, daß die Interpretation der transzendentalen Einbildungskraft als der Wurzel der beiden Stämme nicht nur möglich, sondern notwendig ist. Für das allgemeine Verständnis der Kantischen Analyse der drei Modi der Synthesis muß von vornherein ein Mehrfaches geklärt und als leitend festgehalten werden.

Einmal bedarf Kants Ausdrucksweise einer näheren Bestimmung. Was heißt Synthesis „der“ Apprehension, Synthesis „der“ Reproduktion, Synthesis „der“ Rekognition? Es heißt nicht, daß die Apprehension u. s. f. einer Synthesis unterworfen werden, auch nicht, daß die Apprehension bzw. die Reproduktion und Rekognition eine Synthesis vollziehen, sondern, daß die Synthesis als solche den Charakter entweder der Apprehension oder der Reproduktion oder der Rekognition hat. Die Ausdrücke bedeuten demnach: Synthesis im Modus der Apprehension, Reproduktion und Rekognition oder: Synthesis als apprehendierende, als reproduzierende, als rekognoszierende. Kant handelt also von der Synthesis, d. h. vom Vermögen der Synthesis im Hinblick auf diese drei Modi als die ihr in spezifischer Weise eigentümlichen.

Zum anderen gilt es zu beachten: die Modi der Synthesis werden in den einzelnen Abschnitten zunächst durch eine Beschreibung der Art und Weise verdeutlicht, gemäß der sie in der empirischen Anschauung, im empirischen Einbilden und im empirischen Denken fungieren. Diese vorbereitende Kennzeichnung beabsichtigt aber zu zeigen, daß nun auch in der reinen Anschauung, in der reinen Einbildung und im reinen Denken je schon eine entsprechend reine apprehendierende, bzw. reine reproduzierende und reine rekognoszierende Synthesis konstitutiv ist. Damit wird zugleich gezeigt, daß diese Modi der reinen Synthesis die Bedingung der Möglichkeit für

die empirische Synthesis im erkennenden Verhalten zum Seien-
den ausmachen.

Ferner gilt es zu sehen, daß — wenngleich nicht immer deutlich genug und im voraus formuliert — das eigentliche Ziel der Interpretation der drei Modi der Synthesis darin liegt, ihre innere und wesenhafte Zusammengehörigkeit im Wesen der reinen Synthesis als solcher darzutun.

Und schließlich darf nicht vergessen werden, wovon Kant selbst ausdrücklich verlangt, daß es „bei dem Folgenden durchaus zum Grunde“ gelegt werden müsse: alle „unsere Vorstellungen . . . sind der Zeit unterworfen“. Wenn aber alles anschauende, einbildende und denkende Vorstellen von der dreifachen Synthesis durchherrscht wird, ist es dann nicht der Zeitcharakter dieser Synthesis, der sich alles im vorhinein einheitlich unterwürfig macht?

*a) Die reine Synthesis als reine Apprehension*²⁴⁸

In der empirischen Anschauung als dem unmittelbaren Hinnehmen eines „Dies-da“ zeigt sich immer Mannigfaltiges. Was also der Anblick, den diese Anschauung gewinnt, darstellt, „enthält“ Mannigfaltiges. Dieses könnte nie „als ein solches vorgestellt werden . . ., wenn das Gemüt nicht die Zeit, in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede“. Unser Gemüt muß, die Zeit unterscheidend, im vorhinein schon ständig „jetzt und jetzt und jetzt“ sagen, damit „jetzt das“ und „jetzt das“ und „all dieses jetzt zumal“ begegnen kann. Erst in einem solchen Unterscheiden der Jetzt wird es möglich, die Eindrücke zu „durchlaufen“ und zusammenzunehmen.

Die Anschauung ist je nur eine Vorstellung von Mannigfaltigem — eine *repraesentatio singularis* — wenn sie als hinnehmende das Angebot des Mannigfaltigen „gerade zu“ in einem auf- und umgreift. Die Anschauung ist in sich „synthetisch“. Diese Synthesis hat das Eigentümliche, daß sie im Horizont

des Nacheinander der Jetztfolge dem Angebot der Eindrücke je einen Anblick (Bild) „gerade zu“ abnimmt. Sie ist ein unmittelbares Ab-bilden in dem geklärten Sinne.

Wir haben aber notwendig auch eine reine apprehendierende Synthesis, weil wir ohne sie gar nicht die Vorstellung der Zeit, d. h. diese reine Anschauung haben könnten. Die reine apprehendierende Synthesis vollzieht sich nicht erst im Horizont der Zeit, sondern sie bildet gerade erst dergleichen wie das Jetzt und die Jetztfolge. Die reine Anschauung ist „ursprüngliche Rezeptivität“, d. h. ein Hinnehmen dessen, was sie als Hinnehmen von sich aus entläßt. Ihr „Darbieten“ ist ein „erzeugendes“; was das rein anschauende Darbieten (bilden als Anblick geben) erzeugt (bilden als schaffen), ist der unmittelbare Anblick des Jetzt als eines solchen, d. h. jeweils der jetzigen Gegenwart überhaupt.

Empirische Anschauung geht geradezu auf das im Jetzt gegenwärtige Seiende, die reine apprehendierende Synthesis aber geht auf das Jetzt, d. h. die Gegenwart selbst, so zwar, daß dieses anschauende Gehen auf ... in sich das, worauf es geht, bildet. Die reine Synthesis als Apprehension ist, als „Gegenwart überhaupt“ darbietende, zeitbildend. Danach hat die reine Synthesis der Apprehension in sich Zeitcharakter.

Nun sagt aber Kant ausdrücklich: „Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannigfaltigen, welches wir Einbildungskraft nennen, und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne.“ ²⁴⁹

Die Synthesis im Modus der Apprehension entspringt der Einbildungskraft; die reine apprehendierende Synthesis muß daher als ein Modus der transzendentalen Einbildungskraft angesprochen werden. Wenn nun aber diese Synthesis zeitbildend ist, dann hat die transzendenteale Einbildungskraft in sich reinen Zeitcharakter. Sofern aber die reine Einbildungskraft ein

²⁴⁹ A 120. Vgl. dazu Kants Anmerkung.

„Ingredienz“ der reinen Anschauung ist, und demnach bereits in der Anschauung eine Synthesis der Einbildung liegt, kann das, was Kant im folgenden zunächst „Einbildung“ nennt, nicht mit der transzendentalen Einbildungskraft identisch sein.

*b) Die reine Synthesis als reine Reproduktion*²⁵⁰

Kant beginnt die Analyse wieder mit einem Hinweis auf die reproduktive Synthesis im empirischen Vorstellen. Das „Gemüt“ kann sich das Seiende, z. B. früher Wahrgenommenes, auch „ohne die Gegenwart des Gegenstandes“ vorstellen. Solche Vergegenwärtigung, oder wie Kant sagt „Einbildung“, setzt aber voraus, daß das Gemüt die Möglichkeit hat, das früher vorgestellte Seiende vorstellend wieder beizubringen, um es so mit dem jeweils gerade wahrgenommenen Seienden in seiender Einheit vorzustellen. Das Wieder-bei-bringen — Reproduktion — ist demnach eine Art von Einigen.

Diese reproduzierende Synthesis aber kann nur dann einigen, wenn das Gemüt das in ihr Wiederbeizubringende nicht „aus den Gedanken verliert“²⁵¹. In solcher Synthesis liegt daher notwendig das Nicht-verlieren, d. h. Behalten-können. Früher erfahrenes Seiendes kann aber nur behalten werden, wenn das Gemüt die „Zeit unterscheidet“ und dabei dergleichen wie das „Früher“ und „Damals“ im Blick hat. Das früher erfahrene Seiende ginge ständig mit jedem Jetzt völlig verloren, wenn es nicht überhaupt behaltbar wäre. Damit also empirische Synthesis im Modus der Reproduktion möglich wird, muß im vorhinein schon das Nicht-mehr-jetzt *als ein solches* vor aller Erfahrung wieder bei-gebracht und mit dem jeweiligen Jetzt geeinigt werden können. Dies geschieht in der reinen Reproduktion als einem Modus der reinen Synthesis. Wenn jedoch die empirische Synthesis der Reproduktion pri-

²⁵⁰ A 100–102.

²⁵¹ A 102.

mär zur empirischen Einbildung gehört, dann ist die reine Reproduktion reine Synthesis der reinen Einbildungskraft.

Allein, gilt die reine Einbildungskraft nicht als wesentlich produktive? Wie soll zu ihr eine reproduktive Synthesis gehören? Reine Reproduktion, heißt das nicht produktive Reproduktion — also ein hölzernes Eisen?

Aber ist denn die reine Reproduktion ein produktives Reproduzieren? In der Tat, sie bildet die Möglichkeit von Reproduktion überhaupt, und zwar dadurch, daß sie den Horizont des Früher in den Blick bringt und als einen solchen im Vorhinein offen hält²⁵². Die reine Synthesis im Modus der Reproduktion bildet die Gewesenheit als solche. Das sagt aber: die reine Einbildungskraft ist hinsichtlich dieses Modus der Synthesis zeitbildend. Sie kann reine „Nachbildung“ genannt werden, nicht weil sie einem vergangenen Seienden oder ihm als früher erfahrenem nachgeht, sondern sofern sie überhaupt den Horizont des möglichen Nachgehens, die Gewesenheit, erschließt und so dieses „Nach“ als solches „bildet“.

Wo bleibt aber der reine Synthesischarakter bei diesem Bilden der Zeit im Modus des „Damals“? Das ursprünglich bildende Behalten des „Damals“ ist in sich das behaltende Bilden des Nicht-mehr-jetzt. Dieses Bilden einigt sich als solches jeweils mit dem Jetzt. Die reine Reproduktion ist wesentlich

²⁵² Kant sagt A 102: „... die reproduktive Synthesis der Einbildungskraft [gehört] zu den transzendentalen Handlungen des Gemüts.“ Nun nennt Kant die nicht transzendente Einbildungskraft, d. h. die empirische, gewöhnlich die reproduktive Einbildung. Nimmt man reproduktiv in dieser Bedeutung von „empirisch“, dann wird der angeführte Satz sinnlos. Riehl („Korrekturen zu Kant“, Kantstudien Bd. V [1901], S. 268) schlägt daher vor, statt „reproduktive“ „produktive“ zu schreiben. Dann wäre zwar die vermeintliche Sinnwidrigkeit beseitigt, aber zugleich auch überhaupt der Sinn, den Kant mit dem Satze ausdrücken will. Denn das soll doch gerade gezeigt werden, daß die produktive, d. h. hier reine Einbildungskraft rein reproduktiv ist, indem sie Reproduktion überhaupt ermöglicht. Die Einfügung von „produktive“ ist nur dann sinnvoll, wenn sie das „reproduktive“ nicht ersetzt, sondern näher bestimmt. Das ist jedoch nach dem ganzen Zusammenhang überflüssig. — Wenn schon verbessert werden soll, dann muß „reine reproduktive Synthesis“ geschrieben werden.

einig mit der reinen Synthesis der Anschauung als der Gegenwart bildenden. „Die Synthesis der Apprehension ist also mit der Synthesis der Reproduktion unzertrennlich verbunden“²⁵³; denn jedes Jetzt ist jetzt schon soeben. Damit die Synthesis der Apprehension den jetzigen Anblick geradezu in einem Bilde geben soll, muß sie das durchlaufene anwesende Manigfaltige je als solches behalten können; sie muß zugleich reine Synthesis der Reproduktion sein.

Wenn aber die Synthesis der Apprehension ebenso wie die der Reproduktion eine Handlung der transzendentalen Einbildungskraft ist, dann muß diese als das begriffen werden, was in sich „unzertrennlich“ als Vermögen der „Synthesis überhaupt“ nach diesen beiden Modi synthetisch fungiert. In dieser ursprünglichen Einheit der beiden Modi kann sie dann aber auch der Ursprung der Zeit (als Einheit von Gegenwart und Gewesenheit) sein. Bestünde diese ursprüngliche Einheit der beiden Modi der Synthesis nicht, dann könnten „nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit entspringen“²⁵⁴.

Wenn nun aber die Zeit das dreifach-einige Ganze von Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft ist, Kant aber den beiden jetzt als zeitbildend nachgewiesenen Modi der Synthesis einen dritten Modus anfügt, wenn überdies alles Vorstellen, somit auch das Denken, der Zeit unterworfen sein soll, dann muß dieser dritte Modus der Synthesis die Zukunft „bilden“.

*c) Die reine Synthesis als reine Rekognition*²⁵⁵

Die Analyse dieser dritten Synthesis ist zwar ungleich umfangreicher als die beiden ersten, und doch wird man zunächst vergeblich nach dem suchen, was eben in einer doch „zwingenden“ Argumentation erschlossen wurde. Die Synthesis der

²⁵³ A 102.

²⁵⁴ A 102.

²⁵⁵ A 103–110.

reinen Rekognition soll das dritte Element der reinen Erkenntnis, das reine Denken, konstituieren. Was hat aber Rekognition mit der Zukunft zu schaffen? Wie soll überhaupt das reine Denken, das Ich der reinen Apperzeption, Zeitcharakter haben, wenn doch Kant gerade das „ich denke“ und die Vernunft überhaupt aufs schärfste allen Zeitverhältnissen gegenüberstellt?

„Die reine Vernunft, als ein bloß intelligibles Vermögen, ist der Zeitform, und mithin auch den Bedingungen der Zeitfolge, nicht unterworfen.“²⁵⁶ Und zeigt Kant nicht unmittelbar im Anschluß an das Schematismuskapitel zur Einleitung der Bestimmung des obersten Grundsatzes aller synthetischen Urteile, daß aus dem „obersten Grundsatzes aller analytischen Urteile“, dem Satz vom Widerspruch, der das Wesen des bloßen Denkens umgrenzt, der Zeitcharakter ausgeschlossen bleiben müsse? Das „zugleich“ (*ἄμα*) kann in der Formel dieses Grundsatzes keine Stelle haben. Andernfalls würde „der Satz durch die Bedingung der Zeit affiziert“²⁵⁷ werden. „Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Ansprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider.“²⁵⁸

Ist es da zu verwundern, daß bei Kant nichts von einem Zeitcharakter dieses dritten Modus der Synthesis gefunden wird? Doch hier fruchtet weder leeres Vermuten und Schließen, noch darf allein das entscheidend sein, was man beim Lesen der Erörterung dieser dritten Synthesis zunächst findet.

Kant beginnt auch die Darstellung des dritten Modus der Synthesis mit einer Kennzeichnung der empirischen Rekognition, und zwar setzt er bei der Synthesis als Reproduktion ein: „Ohne Bewußtsein, daß das, was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Re-

²⁵⁶ A 551, B 579.

²⁵⁷ A 152, B 191.

²⁵⁸ A 152 f., B 192.

produktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein.“²⁵⁹ Die reproduzierende Synthesis soll das durch sie Beigebrachte mit dem je gerade in der Wahrnehmung offenbaren Seienden in Einheit setzen und halten.

Allein, wenn das Gemüt aus dem Rückgang in das Vergangene wieder auf das gerade anwesende Seiende zurückkommt, um jenes mit diesem in Einheit zu setzen, wer sagt ihm dann, daß dieses jetzt anwesende Seiende dasselbe sei, wie das, was es zuvor beim Vollzug der Vergegenwärtigung gleichsam verlassen hat? Die reproduzierende Synthesis stößt ihrem Wesen nach auf etwas, was sie als dasselbe Seiende beansprucht, das vor, während und nach ihrem Vollzug in der gegenwärtigen Wahrnehmung erfahren wird. Diese selbst geht doch immer nur geradezu auf das Anwesende als ein solches.

Zerbricht nicht die ganze Abfolge des Vorstellens in einzelne Vorstellungen, so daß die zurückkommende Synthesis der Reproduktion das, was sie bringt, jederzeit mit einem je anderen gerade vorhandenen Seienden in Einheit setzen muß? Was soll die Einheit von apprehendierender Anschauung und reproduzierender Einbildung, wenn das, was sie als Einiges und Selbiges geben wollen, gleichsam stellenlos ist?

Wird denn diese Stelle erst geschaffen nach Vollzug einer Wahrnehmung und der ihr sich anschließenden Erinnerung, die das Erinnernte in eins setzen möchte mit dem „im jetzigen Zustande“ Anwesenden? Oder sind diese beiden Weisen der Synthesis im vorhinein schon orientiert auf das Seiende als ein in Selbigkeit Anwesendes?

Offenbar. Denn beiden Synthesen liegt schon führend zugrunde ein Einigen (Synthesis) des Seienden im Hinblick auf seine Selbigkeit. Diese Synthesis auf das Selbige, d. h. das Vorhalten des Seienden als eines Selbigen, nennt Kant mit Recht die Synthesis „im Begriffe“; denn der Begriff ist ja das Vorstellen von Einheit, die als Selbiges „für viele gilt“. „Denn dieses

eine Bewußtsein [Vorstellen dieser Einheiten als begriffliches Vorstellen] ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschauete, und dann auch Reproduzierte, in eine Vorstellung vereinigt.“²⁶⁰

So zeigt sich: was in der Charakteristik^a der empirischen Genesis der Begriffsbildung als dritte Synthesis auftaucht, ist gerade die erste, d. h. die beiden vorher gekennzeichneten allererst leitende Synthesis. Sie springt ihnen gleichsam voraus. Kant gibt dieser Synthesis der Identifizierung einen recht treffenden Namen: ihr Einigen ist ein Rekognoszieren. Sie erkundet im voraus und ist „hindurchspähend“²⁶¹ auf das, was im vorhinein als das Selbige vorgehalten sein muß, damit die apprehendierende und die reproduzierende Synthesis überhaupt einen geschlossenen Umkreis von Seiendem vorfinden können, innerhalb dessen sie das, was sie beibringen und antreffen, als Seiendes gleichsam anbringen und hinnehmen können.

Diese erkundend vordringende Synthesis der Identifizierung setzt aber als empirische notwendig eine reine Identifizierung voraus. Das besagt: wie eine reine Reproduktion die Möglichkeit eines Wieder-bei-bringens bildet, so muß die reine Rekognition entsprechend die Möglichkeit für so etwas wie das Identifizieren darbieten. Wenn aber diese reine Synthesis rekognosziert, dann sagt das zugleich: sie erkundet nicht ein Seiendes, das sie sich als dasselbe vorhalten kann, sondern sie erkundet den Horizont von Vorhaltbarkeit überhaupt. Ihr Erkunden ist als reines das ursprüngliche Bilden dieses Vorhaften, d. h. der Zukunft. So erweist sich auch der dritte Modus der Synthesis als ein wesenhaft zeitbildender. Insofern Kant die Modi der Ab-, Nach- und Vorbildung der empirischen Einbildung zuweist, ist das Bilden des Vorhaften als solchen, die reine Vorbildung, ein Aktus der reinen Einbildungskraft.

²⁶⁰ A 103.

²⁶¹ A 126.

^a wenn man die empirische Genesis der Begriffsbildung charakterisiert — solche Ordnung hat; diese Charakteristik aber doch nicht Kants Ziel

Wenn es anfangs aussichtslos, ja widersinnig erschien, die innere Bildung des reinen Begriffes als wesentlich zeitbestimmte aufzuhellen, so ist jetzt nicht nur der Zeitcharakter des dritten Modus der reinen Synthesis ans Licht gekommen, sondern dieser Modus der reinen Vor-bildung zeigt sogar seiner inneren Struktur nach einen Vorrang vor den beiden anderen, mit denen er gleichwohl wesentlich zusammengehört. Wenn in dieser scheinbar ganz zeitabgewandten Kantischen Analyse der reinen Synthesis im Begriffe gerade das ursprünglichste Wesen der Zeit zum Vorschein käme: daß sie sich primär aus der Zukunft zeitigt?

Wie dem auch sein mag, die schwebende Aufgabe eines Nachweises des inneren Zeitcharakters der transzendentalen Einbildungskraft ist gelöst. Wenn die transzendente Einbildungskraft als das reine bildende Vermögen in sich die Zeit bildet, d. h. entspringen läßt, dann gibt es vor der oben ausgesprochenen These: die transzendente Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit, kein Ausweichen mehr.

Der universale Charakter der reinen Sinnlichkeit, d. h. der Zeit, ist nun aber gleichfalls gezeigt. Mithin kann die transzendente Einbildungskraft die behauptete ursprüngliche Einheit und Ganzheit der spezifischen Endlichkeit des menschlichen Subjektes als einer reinen sinnlichen Vernunft tragen und bilden.

Aber bleiben nicht doch reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft schlechthin ungleichartig und der Begriff einer reinen sinnlichen Vernunft ein Unbegriff? Die Bedenken gegen den Versuch, die Selbstheit des Selbst als in sich zeitlich zu begreifen, nicht etwa nur das empirische Erfassen des empirischen Subjektes als zeitbestimmt zu kennzeichnen, scheinen unüberwindlich.

Aber wenn es nicht gelingen will, das Selbst als zeitliches darzutun, hat vielleicht der umgekehrte Weg eine Aussicht auf Erfolg? Wie steht es mit dem Nachweis, daß die Zeit als

solche den Charakter der Selbstheit hat? Er kann um so weniger mißlingen, als doch unbestritten ist, daß die Zeit „außer dem Subjekte nichts“²⁶², und das sagt doch, im Subjekt alles ist.

Aber was heißt hier „im Subjekt“? Die Zeit ist doch nicht „im Subjekt“ vorhanden so wie Zellen im Gehirn. Die ständige Berufung auf die Subjektivität der Zeit gibt wenig her. Hat nun Kant selbst nur dieses Negative gesehen, daß die Zeit „außer dem Subjekte nichts“ ist? Hat Kant nicht in der transzendentalen Deduktion und im Schematismuskapitel gezeigt, daß die Zeit am innersten Wesensbau der Transzendenz wesentlich beteiligt ist? Und bestimmt nicht die Transzendenz das Selbstsein des endlichen Selbst? Muß nicht dieses Wesen der Subjektivität im Blick gehalten werden, wenn auch nur rechtmäßig nach dem viel beredeten „subjektiven“ Charakter der Zeit gefragt sein will? Wenn Kant die Zeit in der „Tiefe“ des Wesensgrundes der Transzendenz angetroffen hat, wird dann das, was die transzendente Ästhetik einleitend über die Zeit sagt, das Letzte sein? Oder ist das dort Erörterte nur ein Hinweis auf das ursprünglichere Wesen der Zeit? Läßt sich am Ende erst vom rechtbegriffenen Subjektcharakter der Zeit her der Zeitcharakter des Subjektes aufhellen?

§ 34. Die Zeit als reine Selbstaffektion und der Zeitcharakter des Selbst

Kant bemerkt an der Stelle, wo er zum erstenmal die Wesenseinheit der reinen Erkenntnis umschreibt (zweites Stadium der Grundlegung), daß Raum und Zeit den Begriff der Vorstellungen von Gegenständen „jederzeit affizieren müssen“²⁶³. Was bedeutet hier die zunächst dunkle These: die Zeit affiziert einen Begriff, und zwar den der Vorstellungen von Gegenständen?

²⁶² A 35, B 51.

²⁶³ A 77, B 102.

Wir beginnen die Interpretation mit der Klärung des „Begriffes der Vorstellungen von Gegenständen“. Dieser Ausdruck meint zunächst das „Allgemeine“, das jedes Vorstellen von Gegenständen als solches kennzeichnet, und das ist das Gegenstehenlassen von . . . Dieses, sagt die These, wird notwendig durch die Zeit affiziert. Aber bisher war doch nur davon die Rede, daß die Zeit und auch der Raum den Horizont bilden, innerhalb dessen jeweils die Affektionen der Sinne uns treffen und angehen. Nun soll die Zeit selbst affizieren. Alle Affektion aber ist das Sich-melden eines schon vorhandenen Seienden. Die Zeit ist aber nun weder vorhanden noch überhaupt „draußen“. Woher kommt sie denn, wenn sie affizieren soll?

Die Zeit ist nur so reine Anschauung, daß sie von sich aus den Anblick des Nacheinander vorbildet und diesen als solchen *auf sich* als das bildende Hinnehmen *zu*-hält. Diese reine Anschauung geht mit dem in ihr gebildeten Angeschauten sich selbst an, und zwar ohne Beihilfe der Erfahrung. Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst. Ja, noch mehr, sie ist gerade das, was überhaupt so etwas wie das ‚Von-sich-aus-hin-zu-auf . . .‘ bildet, dergestalt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurückblickt und herein in das vorgenannte Hin-zu . . .

Die Zeit ist als reine Selbstaffektion nicht eine wirkende Affektion, die ein vorhandenes Selbst trifft, sondern als reine bildet sie das Wesen von so etwas wie Sich-selbst-angehen. Sofern aber zum Wesen des endlichen Subjektes gehört, als ein Selbst angegangen werden zu können, bildet die Zeit als reine Selbstaffektion die Wesensstruktur der Subjektivität.

Nur auf dem Grunde dieser Selbstheit kann das endliche Wesen sein, was es sein muß: angewiesen auf Hinnahme.

Nun muß allererst klar werden, was der dunkle Satz besagt: die Zeit affiziert notwendig den Begriff der Vorstellungen von Gegenständen. Das Gegenstehenlassen als solches, d. h. als reines Sich-zuwenden-zu . . ., rein affizieren, bedeutet: ihm überhaupt so etwas wie ein „Gegen-es“, das Dawider,

entgegenbringen, „ihm“ — dem reinen Gegenstehenlassen von . . ., d. h. aber der reinen Apperzeption, dem Ich selbst. Die Zeit gehört zur inneren Möglichkeit dieses Gegenstehenlassens von . . . Als reine Selbstaffektion bildet sie ursprünglich die endliche Selbstheit dergestalt, daß das Selbst so etwas wie Selbstbewußtsein sein kann.

Bei der Herausarbeitung der für die innere Problematik der Kritik der reinen Vernunft entscheidenden Voraussetzungen²⁶⁴ wurde die Endlichkeit der Erkenntnis in den Mittelpunkt gerückt. Die Endlichkeit der Erkenntnis beruht in der Endlichkeit des Anschauens, d. h. im Hinnehmen. Reine Erkenntnis, d. h. das Erkennen von Gegenstehendem überhaupt, der reine Begriff, gründet demnach in einer hinnehmenden Anschauung. Rein Hinnehmen besagt aber: erfahrungsfrei affiziert werden, d. h. sich selbst affizieren.

Die Zeit als reine Selbstaffektion ist diejenige endliche reine Anschauung, die den reinen Begriff (den Verstand), der in wesenhafter Dienststellung zur Anschauung steht, überhaupt trägt und ermöglicht.

Die Idee der reinen Selbstaffektion, die, wie jetzt deutlich geworden ist, das innerste Wesen der Transzendenz bestimmt, hat Kant also nicht erst in der zweiten Auflage eingeführt. Hier wird sie lediglich ausdrücklicher, und zwar charakteristischerweise schon in der transzendentalen Ästhetik²⁶⁵, formuliert. Allerdings muß diese Stelle solange dunkel bleiben, als der Interpretation diejenige Perspektive fehlt, die durch die vorausgegangene Darstellung der Stadien der Grundlegung und ihrer ursprünglicheren Fassung gesichert werden sollte. Innerhalb dieser Perspektive freilich ist sie fast „selbstverständlich“.

„Nun ist das, was, als Vorstellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, die Anschauung, und,

²⁶⁴ Vgl. oben §§ 4 u. 5, S. 20 ff.

²⁶⁵ B 67 f.

wenn sie nichts als Verhältnisse enthält, die Form der Anschauung, welche, da sie nichts vorstellt, außer so fern etwas im Gemüte gesetzt wird, nichts anderes sein kann, als die Art, wie das Gemüt durch eigene Tätigkeit, nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst affiziert wird, d. i. ein innerer Sinn seiner Form nach.“²⁶⁶

Sinn bedeutet endliche Anschauung. Die Form des Sinnes ist das reine Hinnehmen. Der innere Sinn empfängt nicht „von außen“, sondern vom Selbst her. Die innere Affektion muß im reinen Hinnehmen aus dem reinen Selbstherkommen, d. h. im Wesen der Selbstheit als solcher sich bilden und damit diese selbst allererst ausmachen. Die reine Selbstaffektion gibt die transzendente Urstruktur des endlichen Selbst als eines solchen. Es ist also ganz und gar nicht so, daß ein Gemüt existiert, unter anderem auch für sich etwas auf sich bezieht und Selbstsetzungen ausübt, sondern dieses ‚Von-sich-aus-hin-zu . . . und Zurück-auf-sich‘ konstituiert gerade erst den Gemütcharakter des Gemütes als eines endlichen Selbst.

Damit ist aber mit einem Schlage offenbar, daß die Zeit als reine Selbstaffektion nicht „neben“ der reinen Apperzeption „im Gemüt“ vorkommt, sondern daß sie als Grund der Möglichkeit der Selbstheit in der reinen Apperzeption schon liegt und so das Gemüt erst zum Gemüt macht.

Das reine endliche Selbst hat in sich Zeitcharakter. Wenn aber das Ich, die reine Vernunft, seinem Wesen nach zeitlich ist, dann muß gerade aus diesem Zeitcharakter allererst die entscheidende Bestimmung verständlich werden, die Kant von der transzendentalen Apperzeption gibt.

Die Zeit und das „ich denke“ stehen sich nicht mehr unvereinbar und ungleichartig gegenüber, sie sind dasselbe. Kant

²⁶⁶ a. a. O. — Die vorgeschlagene Änderung des „ihrer Vorstellung“ in „seiner“ nimmt dem Text gerade das Wesentliche. Das „ihrer“ soll nicht ausdrücken, daß die Vorstellung eine solche des Gemütes ist, sondern daß das im Gemüt gesetzte Vorstellen die „reinen Verhältnisse“ des Nacheinander der Jetztfolge als solche vor-stellt und auf das Hinnehmen zukommen läßt.

hat durch den Radikalismus, mit dem er bei seiner Grundlegung der Metaphysik zum erstenmal sowohl die Zeit je für sich als auch das „ich denke“ je für sich transzendental auslegte, beide in ihre ursprüngliche Selbigkeit zusammengebracht — ohne diese freilich als solche selbst ausdrücklich zu sehen.

Darf man denn so unbekümmert wie bisher darüber hinweglesen, daß Kant von beiden, der Zeit und dem „ich denke“, dieselben Wesensprädikate aussagt?

In der transzendentalen Deduktion wird das transzendente (d. h. Transzendenz ermöglichende) Wesen des Ich also gekennzeichnet: „Denn das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus . . .“²⁶⁷. Und im Schematismuskapitel, in dem das transzendente Wesen der Zeit ans Licht kommt, sagt Kant von der Zeit: „Die Zeit verläuft sich nicht . . .“, die Zeit, „die selbst unwandelbar und bleibend ist“²⁶⁸. Und später: „Die Zeit . . . bleibt und wechselt nicht“²⁶⁹.

Natürlich, wird man entgegenen, diese Deckung der Wesensprädikate für die Zeit und das Ich ist nicht verwunderlich. Denn Kant will hiermit nur sagen, daß das Ich und auch die Zeit nicht „in der Zeit“ sind. Allerdings; aber folgt hieraus, daß das Ich nicht zeitlich ist, oder ergibt sich gerade, daß das Ich so sehr „zeitlich“ ist, daß es die Zeit selbst ist und nur als sie selbst seinem eigensten Wesen nach möglich wird?

Was heißt denn: das „stehende und bleibende“ Ich macht das „Korrelatum“ aller unserer Vorstellungen aus? Zunächst dies: das stehende und bleibende Ich vollzieht das Gegenstehenlassen von solchem, was nicht nur eine Relation des Hin-zu-auf . . ., sondern eine Korrelation des Zurück-zu-in . . . ist und so das Dawider bildet. Warum sagt aber Kant, das „stehende und bleibende Ich“ bilde dieses Gegenstehenlassen?

²⁶⁷ A 123.

²⁶⁸ A 143, B 183.

²⁶⁹ A 182, B 224 f.

Will er einschränken, daß dieses bildende Ich immer und allen seelischen Vorkommnissen zugrunde liegt und als etwas „beharrt“, was allem Wechsel der seelischen Vorkommnisse entzogen ist? Soll Kant, der, gestützt auf die eigene Grundlegung der Ontologie, den Paralogismus der Substantialität herausgearbeitet hat²⁷⁰, mit dem „stehenden und bleibenden“ Ich so etwas wie eine Seelensubstanz gemeint haben? Oder will er nur bekräftigen, daß dieses Ich nicht zeitlich, sondern, obzwar nicht als Substanz, doch im gewissen Sinne unendlich und ewig ist? Warum steht aber diese vermeintliche Bekräftigung gerade da, wo er die Endlichkeit des Ich, d. h. sein Gegenstehenlassen, umgrenzt? Aus dem einfachen Grunde, weil zu diesem Gegenstehenlassen dieses „Stehen und Bleiben“ des Ich wesenhaft gehört.

Dieses „stehend“ und „bleibend“ sind keine ontischen Aussagen über die Unveränderung des Ich, sondern es sind transzendente Bestimmungen, die Folgendes bedeuten: nur insofern das Ich als solches sich im vorhinein so etwas vorhält wie Ständigkeit und Bleiben überhaupt, bildet es den Horizont der Selbigkeit, innerhalb dessen Gegenständliches als dasselbe im Wechsel erfahrbar wird. Das „stehende“ Ich heißt so, weil es als „ich denke“, d. h. „ich stelle vor“, dergleichen wie Stand und Bestand sich vorhält. Als Ich bildet es das Korrelatum von Beständigkeit überhaupt.

Dieses reine Beschaffen des reinen Anblickes von Gegenwart überhaupt ist aber doch das Wesen der Zeit selbst als reiner Anschauung. Das „stehende und bleibende“ Ich bedeutet soviel wie: das Ich im ursprünglichen Bilden der Zeit, d. i. als ursprüngliche Zeit, bildet das Gegenstehenlassen von ... und dessen Horizont.

Über Zeitlosigkeit und Ewigkeit des Ich wird nicht nur nichts entschieden, es ist danach innerhalb der transzendentalen Problematik überhaupt nicht gefragt. „Stehend und blei-

²⁷⁰ A 348 ff., B 406 ff.

bend“ in diesem transzendentalen Sinne ist aber das Ich, solange es zeitlich ist, d. h. als endliches Selbst.

Wenn nun dieselben Prädikate von der Zeit ausgesagt werden, so heißt das nicht nur: die Zeit ist nicht „in der Zeit“, sondern: wenn die Zeit als reine Selbstaffektion das reine Nacheinander der Jetztfolge allererst entspringen läßt, dann kann dieses, was ihr entspringt und gleichsam für sich allein in der gewöhnlichen „Zeitrechnung“ erblickt wird, wesensmäßig nicht das sein, was genügen könnte, das volle Wesen der Zeit zu bestimmen.

Wenn demnach über die „Zeitlichkeit“ bzw. Zeitlosigkeit des Ich entschieden werden soll, dann muß das ursprüngliche Wesen der Zeit als reiner Selbstaffektion zum Leitfaden genommen werden. Und überall da, wo Kant mit vollem Recht der reinen Vernunft und dem Ich der reinen Apperzeption den Zeitcharakter abspricht, sagt er lediglich, daß die Vernunft „nicht der Zeitform“ unterworfen sei.

In diesem Sinne allein besteht auch die Streichung des „zugleich“ in der Formulierung des „Satzes vom Widerspruch“ zu Recht²⁷¹. Kant argumentiert dabei also: stünde im „Satz vom Widerspruch“ das „zugleich“ und damit die „Zeit“, dann

²⁷¹ Vgl. oben § 33c, S. 183 f. — Daß Kant selbst in der Beurteilung des „zugleich“ schwankt, zeigt eine Stelle aus der Dissertation von 1770: „Tantum vero abest, ut quis unquam temporis conceptum adhuc rationis ope aliunde deducat et explicet, ut potius ipsum principium contradictionis eundem praemittat ac sibi conditionis loco subternat. A enim et non A non *repugnant*, nisi *simul* (h. e. tempore eodem) cogitata de *eodem* . .“ De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. § 14, 5. WW (Cass.) II, S. 417.^a — Kant beweist hier die Unmöglichkeit der „rationalen“ Ableitung der Zeit, d. h. ihren Anschauungscharakter, durch den Hinweis darauf, daß alle „ratio“, ja der Grundsatz des Denkens überhaupt, die „Zeit“ voraussetze. Es bleibt dabei freilich dunkel, welche „zeitliche“ Bedeutung das „tempore eodem“ hat. Bedeutet es soviel wie „im gleichen Jetzt“, dann hat Moses Mendelssohn recht, wenn er in einem Briefe an Kant (25. XII. 1770) mit Bezug auf die angeführte Stelle schreibt:

„Ich glaube, die Bedingung eodem tempore sey bey dem Satze des Widerspruches so nothwendig nicht. In so weit es dasselbe Subjekt ist, können auch zu verschiedenen Zeiten A und non A nicht von ihm ausgesagt werden, und

wäre der Satz auf das erfahrungsmäßig zugängliche „innerzeitige“ Seiende eingeschränkt. Nun regelt aber dieser Grundsatz alles Denken von jedem beliebigen Etwas. Somit hat die Zeitbestimmung in ihm keine Stelle.^b

Allein – so gewiß das „zugleich“ eine Zeitbestimmung ist, so wenig braucht es die „Innerzeitigkeit“ von Seiendem zu bedeuten. Das „zugleich“ drückt vielmehr denjenigen Zeitcharakter aus, der ursprünglich als vorgängige „Rekognition“ („Vor-bildung“) zu aller Identifizierung als solcher gehört. Diese liegt aber sowohl der Möglichkeit als auch der Unmöglichkeit des Widerspruches fundierend zugrunde.

Kant muß bei seiner Orientierung am nichtursprünglichen Wesen der Zeit dem „Satz vom Widerspruch“ den Zeitcharakter absprechen; denn es ist sinnwidrig, das, was ursprünglich die Zeit selbst ist, mit Hilfe eines von ihr abkünftigen Produktes wesensmäßig bestimmen zu wollen. Gerade weil das Selbst in seinem innersten Wesen ursprünglich die Zeit selbst ist, kann das Ich nicht als „zeitliches“, d. h. hier innerzeitiges, begriffen werden. Reine Sinnlichkeit (Zeit) und reine Vernunft sind nicht nur gleichartig, sondern sie gehören in der Einheit desselben Wesens zusammen, das die Endlichkeit der menschlichen Subjektivität in ihrer Ganzheit ermöglicht.

§ 35. Die Ursprünglichkeit des gelegten Grundes und das Problem der Metaphysik

Kants Grundlegung der Metaphysik fragt nach dem Grunde der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis. Der Grund, auf den sie stößt, ist die transzenden-

mehr wird zum Begriffe des Unmöglichen nicht erfordert, als dasselbe Subjekt zweyer Praedicatorum A und non A. Man kann auch sagen: impossibile est, non A praedicatum de subjecto A.“ Kant WW (Cass.) IX, S. 93.

^a vgl. dazu noch Haering, Der Duisburg'sche Nachlaß, 10.⁶ (S. 60)

^b vgl. W.S. 1935/36 [Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen. GA Bd. 41] S. 175 f.

tale Einbildungskraft. Entgegen dem Ansatz von zwei Grundquellen des Gemütes (Sinnlichkeit und Verstand) drängt sich diese als Zwischenvermögen vor. Die ursprünglichere Auslegung dieses gelegten Grundes enthüllte aber dieses Zwischenvermögen nicht nur als ursprünglich einigende Mitte, sondern diese Mitte als Wurzel der beiden Stämme.

Damit öffnete sich der Weg zum ursprünglichen Quellgrund der beiden Grundquellen. Die Auslegung der transzendentalen Einbildungskraft als Wurzel, d. h. die Aufhellung dessen, wie die reine Synthesis die beiden Stämme aus sich entwachsen läßt und sie hält, führte von selbst in die Verwurzelung dieser Wurzel zurück: zur ursprünglichen Zeit. Erst diese, als das ursprüngliche, dreifach-einigende Bilden von Zukunft, Gewesenheit und Gegenwart überhaupt, ermöglicht das „Vermögen“ der reinen Synthesis, d. h. das, was sie vermag, nämlich die Einigung der drei Elemente der ontologischen Erkenntnis, in deren Einheit sich die Transzendenz bildet.

Die Modi der reinen Synthesis — reine Apprehension, reine Reproduktion, reine Rekognition — sind nicht deshalb drei an der Zahl, weil sie auf die drei Elemente der reinen Erkenntnis Bezug haben, sondern weil sie, in sich ursprünglich einig, zeitbildend die Zeitigung der Zeit selbst ausmachen. Nur weil diese Modi der reinen Synthesis in der dreifach-einigen Zeit ursprünglich einig sind, liegt in ihnen auch die Möglichkeit der ursprünglichen Einigung der drei Elemente der reinen Erkenntnis. Deshalb ist aber auch das ursprünglich Einigende, das scheinbar nur vermittelnde Zwischenvermögen der transzendentalen Einbildungskraft, nichts anderes als die ursprüngliche Zeit. Diese Verwurzelung in der Zeit ist es allein, kraft deren die transzendente Einbildungskraft überhaupt die Wurzel der Transzendenz sein kann.

Die ursprüngliche Zeit ermöglicht die transzendente Einbildungskraft, die in sich wesenhaft spontane Rezeptivität und rezeptive Spontaneität ist. Nur in dieser Einheit können reine Sinnlichkeit als spontane Rezeptivität und reine Apperzeption

als rezeptive Spontaneität zusammengehören und das einheitliche Wesen einer endlichen reinen sinnlichen Vernunft bilden.

Wird jedoch die transzendente Einbildungskraft, wie das in der zweiten Auflage geschieht, als eigenes Grundvermögen gestrichen und ihre Funktion dem Verstand als der bloßen Spontaneität übertragen, dann schwindet die Möglichkeit, reine Sinnlichkeit und reines Denken hinsichtlich ihrer Einheit in einer endlichen menschlichen Vernunft zu begreifen, ja auch nur zum Problem zu machen. Weil die transzendente Einbildungskraft aber auf Grund ihrer unzerreißbaren ursprünglichen Struktur die Möglichkeit einer Grundlegung der ontologischen Erkenntnis und damit der Metaphysik eröffnet, deshalb bleibt die erste Auflage dem innersten Zuge der Problematik einer Grundlegung der Metaphysik näher. Im Hinblick auf diese zentralste Frage des ganzen Werkes verdient sie daher grundsätzlich den Vorzug vor der zweiten. Alle Umdeutung der reinen Einbildungskraft in eine Funktion des reinen Denkens — eine Umdeutung, die der „deutsche Idealismus“ im Anschluß an die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft noch übersteigerte — verkennt ihr spezifisches Wesen.

Die ursprüngliche Zeit läßt die reine Bildung der Transzendenz geschehen. Aus der vorgelegten ursprünglicheren Enthüllung des gelegten Grundes verstehen wir nun auch erst rückläufig den innersten Zug der fünf Stadien der Grundlegung und die Bedeutung, die dem Kernstück derselben, dem transzendentalen Schematismus, zugesprochen wurde.

Weil sich die Transzendenz in der ursprünglichen Zeit zeitigt, deshalb sind die ontologischen Erkenntnisse „transzendente Zeitbestimmungen“.

Diese notwendig zentrale Funktion der Zeit bekundet sich zwar bei Kant zunächst immer nur so, daß sie als die universale Form alles Vorstellens eingeführt wird. Aber entscheidend bleibt, in welchem Zusammenhange das geschieht. Die „Vorläufige Erinnerung“ zur transzendentalen Deduktion soll zeigen, inwiefern die drei Modi der reinen Synthesis in sich ur-

sprünglich einig sind. Zwar gelingt es Kant nicht, sie ausdrücklich als zeitbildend und daher als in der ursprünglichen Zeit einige ans Licht zu bringen. Gleichwohl wird die fundamentale Funktion der Zeit gerade hier betont und zwar bei der Analyse der zweiten Synthesis, der Reproduktion in der Einbildung.

Was ist es, was den „Grund a priori einer notwendigen synthetischen Einheit“ eines möglichen und zwar vorstellenden Wiederbringens des Seienden zum jeweilig gerade Anwesenden ausmacht? „Hierauf . . . kommt man bald, wenn man sich besinnt, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern das bloße Spiel unserer Vorstellungen sind, die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen.“²⁷²

Heißt das nun: das Seiende ist für sich selbst nichts und löst sich in ein Spielen des Vorstellens auf? Keineswegs. Kant will sagen: das Begegnen des Seienden selbst geschieht für ein endliches Wesen in einem Vorstellen, dessen reine Vorstellungen der Gegenständlichkeit als solcher aufeinander eingespielt sind. Dieses Eingespieltsein läuft auf das Ende hinaus, d. h. ist im vorhinein so bestimmt, daß es sich überhaupt in einem Spiel-Raum abspielen kann. Dieser bildet sich durch reine Bestimmungen des inneren Sinnes. Der reine innere Sinn ist die reine Selbstaffektion, d. h. die ursprüngliche Zeit. Was den Horizont der Transzendenz bildet, sind die reinen Schemata als transzendente Zeitbestimmungen.

Weil Kant das Problem der inneren Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Erkenntnis von vornherein in dieser Perspektive sah und die zentrale Funktion der Zeit festhielt, konnte er bei der Darstellung der Einheit der Transzendenz auf den zwei Wegen der transzendentalen Deduktion von einer ausdrücklichen Erörterung der Zeit absehen.

Freilich scheint nun Kant in der zweiten Auflage diesen transzendentalen Vorrang der Zeit bei der Bildung der Tran-

szendenz als solcher zugleich mit der transzendentalen Einbildungskraft zurückzunehmen, d. h. das Kernstück der Grundlegung der Metaphysik, den transzendentalen Schematismus, zu verleugnen.

In der zweiten Auflage wird eine „Allgemeine Anmerkung zum System der Grundsätze“, d. h. zum Ganzen der ontologischen Erkenntnis, eingefügt²⁷³. Sie beginnt mit dem Satze: „Es ist etwas sehr Bemerkungswürdiges, daß wir die Möglichkeit keines Dinges nach der bloßen Kategorie einsehen können, sondern immer eine Anschauung bei der Hand haben müssen, um an derselben die objektive Realität des reinen Verstandesbegriffes darzulegen.“ Hier wird in knappen Worten die Wesensnotwendigkeit der reinen Versinnlichung der Notionen, d. h. ihrer Darstellung in einem „reinen Bilde“ ausgesprochen. Daß aber dieses reine Bild die reine Anschauung als Zeit sei, wird nicht gesagt.

Im Gegenteil, der nächste Abschnitt beginnt mit deutlicher Bezugnahme auf den angeführten Satz also: „Noch merkwürdiger aber ist, daß wir, um die Möglichkeit der Dinge, zu Folge der Kategorien, zu verstehen, und also die objektive Realität der letzteren darzutun, nicht bloß Anschauungen, sondern sogar immer äußere Anschauungen bedürfen.“²⁷⁴ Hier kommt die transzendente Funktion des Raumes zum Vorschein. Es ist unverkennbar, daß Kant selbst damit vor einer neuen Einsicht steht. Der Raum geht mit in den reinen Schematismus ein. Gleichwohl ist das Schematismuskapitel in der zweiten Auflage keineswegs in diesem Sinne geändert. Muß aber nicht trotzdem gefolgert werden, daß der Vorrang der Zeit gefallen ist? Allein, diese Folgerung wäre nicht nur voreilig, sondern es wäre eine völlige Mißdeutung der ganzen bisher durchgeführten Interpretation, wenn man aus dieser Stelle herauslesen wollte, daß die Zeit nicht allein die Transzendenz ursprünglich bildet.

Wenn aber, so könnte man entgegenen, die Transzendenz nicht in der Zeit allein gründen soll, dann ist es nur konsequent, wenn Kant mit der Begrenzung des Vorranges der Zeit die reine Einbildungskraft streicht. Allein, bei dieser Überlegung wird vergessen, daß der reine Raum als reine Anschauung nicht minder in der transzendentalen Einbildungskraft transzendental verwurzelt ist als „die Zeit“, sofern diese lediglich als das verstanden wird, was sich in der reinen Anschauung als rein Angesehenes bildet, das reine Nacheinander der Jetztfolge. Mit der so verstandenen Zeit steht der Raum in der Tat immer und notwendig in gewissem Sinne gleich.

Aber nicht als dieses Gebilde ist die Zeit ursprünglicher Grund der Transzendenz, sondern als reine Selbstaffektion. Als solche ist sie auch die Bedingung der Möglichkeit des vorstellenden Bildens, d. h. Offenbarmachens, des reinen Raumes. Aus der Einsicht in die transzendente Funktion des reinen Raumes folgt keineswegs die Zurückweisung des Vorranges der Zeit. Es erwächst vielmehr nur die positive Aufgabe zu zeigen, daß in gewisser Weise entsprechend wie die Zeit auch der Raum zum Selbst als einem endlichen gehört und daß dieses, freilich auf dem Grunde der ursprünglichen Zeit, seinem Wesen nach „räumlich“ ist.

Die Erkenntnis der zweiten Auflage, daß auch der Raum in gewisser Weise zum transzendentalen Schematismus gehört, macht nur deutlich, daß dieser in seinem innersten Wesen sich nicht fassen läßt, solange die Zeit nur als das reine Nacheinander der Jetztfolge begriffen wird. Sie muß als reine Selbstaffektion verstanden werden; denn sonst entbehrt ihre Funktion in der Schemabildung jeder Einsichtigkeit.

Damit stoßen wir auf eine, und zwar nicht zufällige, Eigentümlichkeit der ganzen Kantischen Grundlegung der Metaphysik. Gerade das, was im Rückgang zum Quellgrund enthüllt wird, offenbart sich zwar in seinem Transzendenz bildenden Wesen; die dabei beteiligten Vermögen des Gemütes, und somit auch die reine Anschauung Zeit, werden jedoch nicht

ausdrücklich und primär aus dieser transzendentalen Funktion her bestimmt. Vielmehr geben sie sich während der Grundlegung und sogar in ihrem Abschluß noch ganz in der vorläufigen Fassung des ersten Ansatzes. Weil Kant bei der Darstellung des transzendentalen Schematismus keine ausgearbeitete Interpretation des ursprünglichen Wesens der Zeit bereit hatte, deshalb mußte die Aufhellung der reinen Schemata als transzendentaler Zeitbestimmungen so knapp und undurchsichtig bleiben; denn die Zeit, als reine Jetztfolge genommen, bietet durchaus keinen möglichen Weg zur „zeitlichen“ Interpretation der Notionen²⁷⁵.

Gibt nun eine Interpretation lediglich das wieder, was Kant ausdrücklich gesagt hat, dann ist sie von vornherein keine Auslegung, sofern einer solchen die Aufgabe gestellt bleibt, dasjenige eigens sichtbar zu machen, was Kant über die ausdrückliche Formulierung hinaus in seiner Grundlegung ans Licht gebracht hat. Dieses aber vermochte Kant selbst nicht mehr zu sagen, wie denn überhaupt in jeder philosophischen Erkenntnis nicht das entscheidend werden muß, was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt.

So war es die Grundabsicht der vorliegenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft, den entscheidenden Gehalt dieses Werkes dadurch sichtbar zu machen, daß dasjenige herauszustellen versucht wurde, was Kant „hat sagen wollen“. Bei diesem Verfahren macht sich die Auslegung eine Maxime zu eigen, die Kant selbst auf die Interpretation philosophischer Untersuchungen angewandt wissen wollte und die er am Schluß einer Entgegnung auf die Kritik des Leibnizianers Eberhard in folgenden Worten festgelegt hat:

„So möchte denn wohl die Kritik der reinen Vernunft die eigentliche Apologie für Leibniz, selbst wider seine, ihn mit nicht ehrenden Lobsprüchen erhebende, Anhänger sein; wie

²⁷⁵ Vgl. oben § 22, S. 106 f.

sie es denn auch für verschiedene ältere Philosophen sein kann, die mancher Geschichtsschreiber der Philosophie, bei allem ihnen erteilten Lobe, doch lauter Unsinn reden läßt, dessen Absicht er nicht errät, indem er den Schlüssel aller Auslegungen reiner Vernunftprodukte aus bloßen Begriffen, die Kritik der Vernunft selbst (als die gemeinschaftliche Quelle für alle), vernachlässigt, und, über dem Wortforschen dessen, was jene gesagt haben, dasjenige nicht sehen kann, was sie haben sagen wollen“²⁷⁶.

Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzurufen, was sie sagen wollen, muß jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen. Solche Gewalt aber kann nicht schweifende Willkür sein. Die Kraft einer vorausleuchtenden Idee muß die Auslegung treiben und leiten. Nur in Kraft dieser kann eine Interpretation das jederzeit Vermessene wagen, sich der verborgenen inneren Leidenschaft eines Werkes anzuvertrauen, um durch diese in das Ungesagte hineingestellt und zum Sagen desselben gezwungen zu werden. Das aber ist ein Weg, auf dem die leitende Idee selbst in ihrer Kraft zur Durchleuchtung an den Tag kommt.

Kants Grundlegung der Metaphysik führt auf die transzendente Einbildungskraft. Diese ist die Wurzel der beiden Stämme Sinnlichkeit und Verstand. Als solche ermöglicht sie die ursprüngliche Einheit der ontologischen Synthesis. Diese Wurzel aber ist in der ursprünglichen Zeit verwurzelt. Der in der Grundlegung offenbar werdende ursprüngliche Grund ist die Zeit.

Kants Grundlegung der Metaphysik setzt bei der *Metaphysica generalis* ein und wird so zur Frage nach der Möglichkeit einer Ontologie überhaupt.^a Diese stellt die Frage nach

²⁷⁶ Über eine Entdeckung . . ., a.a.O. VI, S. 71.

^a ist dabei jedoch getrieben von der *metaphysica specialis* — *Theologie*, vgl. unten S. 206

dem Wesen der Seinsverfassung des Seienden, d. h. nach dem Sein überhaupt.

Auf dem Grunde der Zeit erwächst die Grundlegung der Metaphysik. Die Frage nach dem Sein, die Grundfrage einer Grundlegung der Metaphysik, ist das Problem von „Sein und Zeit“.

Dieser Titel enthält die leitende Idee der vorstehenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft als einer Grundlegung der Metaphysik. Die durch diese Interpretation bezeugte Idee aber gibt die Vorzeichnung des Problems einer Fundamental-ontologie. Diese begreift sich nicht als ein vermeintlich „Neues“ gegenüber dem angeblich „Alten“. Sie ist vielmehr der Ausdruck des Versuches, das Wesentliche einer Grundlegung der Metaphysik ursprünglich anzueignen, d. h. der Grundlegung durch eine Wiederholung zu ihrer eigenen ursprünglicheren Möglichkeit zu verhelfen.

VIERTER ABSCHNITT

Die Grundlegung der Metaphysik in einer Wiederholung

Unter der Wiederholung eines Grundproblems verstehen wir die Erschließung seiner ursprünglichen, bislang verborgenen Möglichkeiten, durch deren Ausarbeitung es verwandelt und so erst in seinem Problemgehalt bewahrt wird. Ein Problem bewahren, heißt aber, es in denjenigen inneren Kräften frei und wach halten, die es als Problem im Grunde seines Wesens ermöglichen.

Wiederholung des Möglichen bedeutet gerade nicht das Aufgreifen dessen, was „gang und gäbe“ ist, wovon „begründete Aussicht besteht“, daß sich daraus „etwas machen läßt“. Dieses Mögliche ist allemal nur das allzu Wirkliche, das im je herrschenden Betrieb jedermann handhabt. Das Mögliche in dieser Bedeutung verhindert gerade eine echte Wiederholung und damit überhaupt ein Verhältnis zur Geschichte.

Eine recht verstandene Wiederholung der Grundlegung der Metaphysik muß sich aber zuvor dessen versichert haben, was das eigentliche Ergebnis der früheren, also hier der Kantischen, ausmacht. Zugleich muß sich an dem, was als „Resultat“ der Grundlegung der Metaphysik in der Kritik der reinen Vernunft gesucht, und daraus, wie das Gefundene bestimmt wird, abnehmen lassen, wie weit das alle Wiederholung leitende Verstehen des Möglichen reicht und ob es dem Wiederholbaren gewachsen ist.

A. Grundlegung der Metaphysik in der Anthropologie

§ 36. *Der gelegte Grund und das Ergebnis der Kantischen Grundlegung der Metaphysik*

Im Durchlaufen der einzelnen Stadien der Kantischen Grundlegung ergab sich, wie diese zuletzt auf die transzendente Einbildungskraft stößt als den Grund der inneren Möglichkeit der ontologischen Synthesis, d. h. der Transzendenz. Ist nun diese Feststellung des Grundes, bzw. seine ursprünglichere Auslegung als Zeitlichkeit, das Ergebnis der Kantischen Grundlegung? Oder ergibt seine Grundlegung etwas anderes? Zur Feststellung des genannten Resultates hätte es freilich nicht der Anstrengung bedurft, die Grundlegung eigens in ihrem inneren Geschehen und seiner Schrittfolge vor Augen zu legen. Die Anführung der entsprechenden Zitate über die zentrale Funktion der transzendentalen Einbildungskraft in der transzendentalen Deduktion und im transzendentalen Schematismus hätte genügt. Wenn aber das Ergebnis nicht in dem Wissen besteht, daß die transzendente Einbildungskraft den Grund ausmacht, was soll dann die Grundlegung anderes ergeben?

Liegt das Ergebnis der Grundlegung nicht in ihrem „Resultat“, dann muß gefragt werden, was die Grundlegung in ihrem Geschehen als solchem für das Problem einer Begründung der Metaphysik offenbart. Was geschieht in der Kantischen Grundlegung? Nichts Geringeres als dieses: die Begründung der inneren Möglichkeit der Ontologie bewerkstelligt sich als eine Enthüllung der Transzendenz, d. h. der Subjektivität des menschlichen Subjektes.

Die Frage nach dem Wesen der Metaphysik ist die Frage nach der Einheit der Grundvermögen des menschlichen „Gemüts“. Die Kantische Grundlegung ergibt: Begründung der Metaphysik ist ein Fragen nach dem Menschen, d. h. Anthropologie.

Allein, versagte nicht bei dem ersten Versuch, die Kantische Grundlegung ursprünglicher zu fassen²⁷⁷, der Rückgang auf seine Anthropologie? Gewiß, sofern sich zeigte, daß, was die Anthropologie an Auslegung der Erkenntnis und ihrer zwei Quellen bietet, gerade durch die Kritik der reinen Vernunft in einer ursprünglicheren Gestalt ans Licht gebracht wird. Aber daraus folgt jetzt nur, daß jene von Kant ausgearbeitete Anthropologie eine empirische und keine der transzendentalen Problematik genügende, d. h. reine, ist. Das verschärft jetzt gerade die Forderung einer zureichenden, d. h. „philosophischen Anthropologie“ zu Zwecken einer Grundlegung der Metaphysik.

Daß das Ergebnis der Kantischen Grundlegung in der Einsicht in den notwendigen Zusammenhang zwischen Anthropologie und Metaphysik liegt, läßt sich sogar durch Kants eigene Aussagen unzweideutig belegen. Kants Grundlegung der Metaphysik zielt auf eine Begründung der „Metaphysik im Endzweck“^a, der *Metaphysica specialis*, zu der die drei Disziplinen Kosmologie, Psychologie und Theologie gehören. Die Begründung muß jedoch als Kritik der reinen Vernunft diese in ihrem innersten Wesen verstehen, wenn anders die Metaphysik als „Naturanlage des Menschen“ in ihrer Möglichkeit und Grenze begriffen werden soll. Das innerste Wesen der menschlichen Vernunft bekundet sich aber in denjenigen Interessen, die sie als menschliche jederzeit bewegen. „Alles Interesse meiner Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgenden drei Fragen:

1. *Was kann ich wissen?*
2. *Was soll ich tun?*
3. *Was darf ich hoffen?*“²⁷⁸

²⁷⁷ Vgl. oben § 26, S. 127 ff.

²⁷⁸ A 804 f., B 832 f.

^a Philosophie als *teleologia rationis humanae*, Kr. r. V.

Diese drei Fragen sind aber diejenigen, denen die drei Disziplinen der eigentlichen Metaphysik als *Metaphysica specialis* zugeordnet sind.^b Das menschliche Wissen betrifft die Natur im weitesten Sinne des Vorhandenen (Kosmologie); das Tun ist das Handeln des Menschen und betrifft seine Persönlichkeit und Freiheit (Psychologie); das Hoffen zielt auf die Unsterblichkeit als Seligkeit, d. h. die Einigung mit Gott (Theologie).

Diese drei ursprünglichen Interessen bestimmen den Menschen nicht als Naturwesen, sondern als „Weltbürger“. Sie machen den Gegenstand der Philosophie „in weltbürgerlicher Absicht“, d. h. das Gebiet der eigentlichen Philosophie aus. Daher sagt Kant in der Einleitung zu seiner Logikvorlesung, wo er den Begriff der Philosophie überhaupt entwickelt: „Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich tun?
3. Was darf ich hoffen?
4. Was ist der Mensch?“²⁷⁹

Hier taucht zu den angeführten drei Fragen eine vierte auf. Ist aber diese vierte Frage nach dem Menschen den ersten dreien nicht äußerlich angefügt und zudem überflüssig, wenn bedacht wird, daß die *Psychologia rationalis* als Disziplin der *Metaphysica specialis* doch schon vom Menschen handelt?

Allein, Kant hat diese vierte Frage den ersten dreien nicht einfach angestückt, sondern er sagt: „Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“²⁸⁰

²⁷⁹ WW (Cass.) VIII, S. 343.

²⁸⁰ a. a. O. S. 344.

^b schief! Freiheit gehört zur Kosmologie, weil von „Ursache“ her gedacht – vgl. S.S. 1930 [Der Anfang der abendländischen Philosophie. GA Bd. 35]

Damit hat Kant selbst das eigentliche Ergebnis seiner Grundlegung der Metaphysik unzweideutig ausgesprochen. Der Versuch einer Wiederholung der Grundlegung hat hierdurch eine klare Anweisung seiner Aufgabe erhalten. Zwar spricht Kant nur im allgemeinen von Anthropologie. Aber nach dem oben Erörterten steht es außer Zweifel, daß nur eine philosophische Anthropologie die Grundlegung der eigentlichen Philosophie, der *Metaphysica specialis*, übernehmen kann. Wird so die Wiederholung der Kantischen Grundlegung nicht die systematische Ausarbeitung einer „philosophischen Anthropologie“ als ihre eigentliche Aufgabe betreiben und daher zuvor die Idee derselben bestimmen müssen?

§ 37. Die Idee einer philosophischen Anthropologie

Was gehört zu einer philosophischen Anthropologie? Was ist Anthropologie überhaupt und wodurch wird sie eine philosophische? Anthropologie heißt Menschenkunde. Sie umfaßt alles, was bezüglich der Natur des Menschen als dieses leiblich-seelisch-geistigen Wesens erkundbar ist. In den Bereich der Anthropologie fallen aber nicht nur die als vorhanden feststellbaren Eigenschaften des Menschen als dieser bestimmten Species im Unterschied von Tier und Pflanze, sondern auch seine verborgenen Anlagen, die Unterschiede nach Charakter, Rasse und Geschlecht. Und sofern der Mensch nicht nur als Naturwesen vorkommt, sondern handelt und schafft, muß die Anthropologie auch das zu erfassen suchen, was der Mensch als handelnder „aus sich macht“, machen kann und soll. Sein Können und Sollen beruht schließlich jeweils auf Grundstellungen, die der Mensch als solcher einnehmen kann und die wir „Weltanschauungen“ nennen, deren „Psychologie“ das Ganze der Menschenkunde umgreift.

Was da in der Anthropologie als der somatischen, biologischen, psychologischen Betrachtung des Menschen, als Charakterologie, Psychoanalyse, Ethnologie, pädagogische Psychologie,

Kulturmorphologie und Typologie der Weltanschauungen zusammenfließt, ist nicht nur inhaltlich unübersehbar, sondern vor allem nach Art der Fragestellung, nach Anspruch der Begründung, nach Absicht der Darstellung und Form der Mitteilung und schließlich nach den leitenden Voraussetzungen grundverschieden. Sofern sich dieses alles und letztlich überhaupt das Ganze des Seienden in irgendeiner Weise immer auf den Menschen beziehen läßt und demgemäß zur Anthropologie gerechnet werden kann, wird diese so umfassend, daß ihre Idee zur völligen Unbestimmtheit herabsinkt.

Anthropologie ist heute denn auch längst nicht mehr nur der Titel für eine Disziplin, sondern das Wort bezeichnet eine Grundtendenz der heutigen Stellung des Menschen zu sich selbst und im Ganzen des Seienden. Gemäß dieser Grundstellung ist etwas nur erkannt und verstanden, wenn es eine anthropologische Erklärung gefunden hat. Anthropologie sucht nicht nur die Wahrheit über den Menschen, sondern beansprucht jetzt die Entscheidung darüber, was Wahrheit überhaupt bedeuten kann.

Keine Zeit hat so viel und so Mannigfaltiges vom Menschen gewußt wie die heutige. Keine Zeit hat ihr Wissen vom Menschen in einer so eindringlichen und bestrickenden Weise zur Darstellung gebracht wie die heutige. Keine Zeit hat bisher vermocht, dieses Wissen so schnell und leicht anzubieten wie die heutige. Aber auch keine Zeit wußte weniger, was der Mensch sei, als die heutige. Keiner Zeit ist der Mensch so fragwürdig geworden wie der unsrigen²⁸¹.

Aber ist nicht gerade diese Weite und Unruhe des anthropologischen Fragens geeignet, eine philosophische Anthropologie entstehen zu lassen und den Bemühungen um sie eine besondere Kraft zu verleihen? Ist nicht mit der Idee einer philosophischen Anthropologie diejenige Disziplin gewonnen, auf die sich das Ganze der Philosophie konzentrieren muß?

²⁸¹ Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, S. 13 f.

Max Scheler hat schon vor Jahren von dieser philosophischen Anthropologie gesprochen: „In gewissem Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme“²⁸². Aber Scheler hat auch gerade mit besonderer Schärfe gesehen, daß die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen über das Wesen des Menschen sich nicht einfach in eine gemeinsame Definition zusammenpacken läßt: „Der Mensch ist ein so breites, buntes, mannigfaltiges Ding, daß die Definitionen alle ein wenig zu kurz geraten. Er hat zu viele Enden“²⁸³. So galt Schelers Bemühen, das in den letzten Jahren verstärkt und in neuer Fruchtbarkeit einsetzte, nicht nur der Gewinnung einer einheitlichen Idee vom Menschen, sondern ebenso sehr der Herausarbeitung der wesenhaften Schwierigkeiten und Verwicklungen dieser Aufgabe²⁸⁴.

Aber vielleicht liegt die Grundschwierigkeit einer philosophischen Anthropologie nicht erst in der Aufgabe, die systematische Einheit der Wesensbestimmungen über dieses vielfältige Wesen zu gewinnen, sondern in ihrem Begriff selbst, eine Schwierigkeit, über die auch das reichste und lauteste anthropologische Wissen nicht länger hinwegtäuschen kann.

Wodurch wird denn überhaupt eine Anthropologie zu einer philosophischen? Liegt es nur daran, daß ihre Erkenntnisse sich von denen einer empirischen im Grade der Allgemeinheit unterscheiden, wobei ständig fraglich bleibt, bei welchem Grad der Allgemeinheit die empirische Erkenntnis aufhört und die philosophische beginnt?

Gewiß kann eine Anthropologie philosophisch genannt werden, sofern ihre Methode eine philosophische ist, etwa im

²⁸² Vgl. Zur Idee des Menschen. Abhandlungen und Aufsätze. Bd. I, 1915, S. 319. — Die Bände sind in der zweiten und dritten Auflage (1927) unter dem Titel „Vom Umsturz der Werte“ erschienen (WW III, S. 173).

²⁸³ a. a. O. S. 324 (WW III, S. 175).

²⁸⁴ Vgl. Die Stellung des Menschen im Kosmos.

Sinne einer Wesensbetrachtung des Menschen. Diese zielt dann darauf ab, das Seiende, das wir Mensch nennen, gegen Pflanze und Tier und die übrigen Bezirke des Seienden zu unterscheiden und dadurch die spezifische Wesensverfassung dieser bestimmten Region des Seienden herauszuarbeiten. Philosophische Anthropologie wird dann zu einer regionalen Ontologie des Menschen und bleibt als solche den übrigen Ontologien, die sich mit ihr auf den Gesamtbereich des Seienden verteilen, nebengeordnet. Die so verstandene philosophische Anthropologie ist nicht ohne weiteres und vor allem nicht auf Grund der inneren Struktur ihrer Problematik Zentrum der Philosophie.

Die Anthropologie kann aber auch philosophisch sein, sofern sie als Anthropologie entweder das Ziel der Philosophie oder den Ausgang derselben oder aber beides zumal bestimmt. Liegt das Ziel der Philosophie in der Ausarbeitung einer Weltanschauung, dann wird eine Anthropologie die „Stellung des Menschen im Kosmos“ zu umgrenzen haben. Und gilt der Mensch als dasjenige Seiende, das in der Ordnung der Begründung einer absolut gewissen Erkenntnis das schlechthin Erstgegebene und Gewisseste ist, dann muß der so geplante Aufbau der Philosophie die menschliche Subjektivität in den zentralen Ansatz bringen. Die erste Aufgabe kann sich mit der zweiten einigen, und beide können als anthropologische Betrachtungen sich der Methode und der Ergebnisse einer regionalen Ontologie des Menschen bedienen.

Aber gerade aus diesen vielfachen Möglichkeiten der Umgrenzung des philosophischen Charakters einer Anthropologie ergibt sich schon die Unbestimmtheit dieser Idee. Die Unbestimmtheit steigert sich, wenn die Vielfältigkeit der empirisch-anthropologischen Erkenntnisse im Auge behalten wird, die jeder philosophischen Anthropologie zum mindesten im Ausgang zugrunde liegt.

So natürlich und selbstverständlich die Idee einer philosophischen Anthropologie trotz ihrer Mehrdeutigkeit sein mag,

so unwiderstehlich sie sich immer wieder Geltung verschafft, so zwangsläufig wird immer wieder der „Anthropologismus“ in der Philosophie bekämpft. Die Idee der philosophischen Anthropologie ist nicht nur nicht hinreichend bestimmt, ihre Funktion im Ganzen der Philosophie bleibt ungeklärt und unentschieden.

Dieser Mangel aber hat seinen Grund in der inneren Grenze der Idee einer philosophischen Anthropologie. Denn sie ist selbst nicht ausdrücklich aus dem Wesen der Philosophie begründet, sondern im Hinblick auf das zunächst äußerlich gefaßte Ziel der Philosophie und ihren möglichen Ausgang angesetzt. So endet schließlich die Bestimmung dieser Idee darin, daß die Anthropologie ein mögliches Sammelbecken für die zentralen philosophischen Probleme darstellt, eine Charakteristik, deren Äußerlichkeit und philosophische Fragwürdigkeit in die Augen springt.

Aber wenn schon die Anthropologie in gewisser Weise alle zentralen Probleme der Philosophie in sich versammelt, warum lassen sich diese auf die Frage, was der Mensch sei, zurückführen? Lassen sie sich nur zurückführen, wenn man den Einfall hat, dergleichen zu unternehmen, oder müssen sie auf diese Frage zurückgeführt werden? Wenn sie es müssen, wo liegt der Grund dieser Notwendigkeit? Etwa darin, daß die zentralen Probleme der Philosophie aus dem Menschen herkommen, nicht etwa nur in dem Sinne, daß der Mensch sie stellt, sondern so, daß sie in ihrem inneren Gehalt zu ihm einen Bezug haben? Inwiefern sind aber alle zentralen philosophischen Probleme im Wesen des Menschen beheimatet? Welches sind denn überhaupt die zentralen Probleme und wo liegt ihr Zentrum? Was heißt Philosophieren, daß seine Problematik ein solches im Wesen des Menschen beheimatetes Zentrum hat?

Solange diese Fragen nicht in ihrer inneren Systematik aufgerollt und bestimmt sind, wird nicht einmal die innere Grenze der Idee einer philosophischen Anthropologie sichtbar. Ohne

die Erörterung dieser Fragen fehlt überhaupt der Boden für die Entscheidbarkeit über Wesen, Recht und Funktion einer philosophischen Anthropologie innerhalb der Philosophie.

Immer wieder werden sich Versuche einer philosophischen Anthropologie in verständlichen Argumenten anbieten und die zentrale Stellung dieser Disziplin behaupten können, ohne sie aus dem Wesen der Philosophie zu begründen. Immer wieder werden die Gegner der Anthropologie sich darauf berufen können, daß der Mensch nicht ins Zentrum des Seienden gehöre, sondern daß es „daneben“ ein „Meer“ von Seiendem gebe — eine Zurückweisung der zentralen Stellung der philosophischen Anthropologie, die um nichts philosophischer ist als deren Behauptung.

So ergibt eine kritische Besinnung auf die Idee einer philosophischen Anthropologie nicht nur ihre Unbestimmtheit und innere Grenze, sondern sie macht vor allem deutlich, daß überhaupt Boden und Rahmen fehlen für eine grundsätzliche Frage nach ihrem Wesen.

Daher wäre es auch voreilig, nur deshalb, weil Kant die drei Fragen der eigentlichen Metaphysik auf die vierte Frage, was der Mensch sei, zurückführt, diese Frage als anthropologische zu fassen und die Grundlegung der Metaphysik einer philosophischen Anthropologie zu übertragen. Anthropologie begründet nicht schon deshalb, weil sie Anthropologie ist, die Metaphysik.

Aber^a war nicht das eigentliche Ergebnis der Kantischen Grundlegung eben dieser Zusammenhang der Frage nach dem Wesen des Menschen mit der Begründung der Metaphysik? Muß also nicht dieser Zusammenhang die zu wiederholende Aufgabe einer Grundlegung leiten?

Aber die Kritik der Idee der philosophischen Anthropologie zeigt, daß es nicht genügt, nur einfach die vierte Frage, was der Mensch sei, zu stellen. Im Gegenteil, die Unbestimmtheit

^a Doch

dieser Frage deutet darauf hin, daß am Ende auch jetzt noch nicht das entscheidende Ergebnis der Kantischen Grundlegung in Besitz genommen ist.

*§ 38. Die Frage nach dem Wesen des Menschen und das
eigentliche Ergebnis der Kantischen Grundlegung*

Mehr und mehr zeigt sich, daß wir dem eigentlichen Ergebnis der Kantischen Grundlegung nicht näherkommen, solange wir uns an irgendeine Definition oder eine formulierte These halten. Dem eigentlichen Philosophieren Kants kommen wir nur dann nahe, wenn wir noch entschlossener als bisher nicht dem nachfragen, was Kant sagt, sondern dem, was in seiner Grundlegung geschieht. Einzig auf die Freilegung dieses Geschehens zielt die oben durchgeführte ursprünglichere Auslegung der Kritik der reinen Vernunft.

Was hat sich aber im Geschehen der Kantischen Grundlegung eigentlich ergeben? Nicht, daß die transzendente Einbildungskraft der gelegte Grund ist, nicht, daß diese Grundlegung eine Frage nach dem Wesen der menschlichen Vernunft wird, sondern, daß Kant bei der Enthüllung der Subjektivität des Subjektes vor dem von ihm selbst gelegten Grunde zurückweicht.

Gehört nicht auch dieses Zurückweichen zum Ergebnis? Was geschieht darin? Etwa eine Inkonsequenz, die man Kant vorrechnen sollte? Ist das Zurückweichen und Nichtzuendegehen nur etwas Negatives? Keineswegs. Es macht vielmehr offenbar, daß Kant bei seiner Grundlegung sich selbst den Boden weggräbt, auf den er anfangs die Kritik stellte. Der Begriff der reinen Vernunft und die Einheit einer reinen sinnlichen Vernunft werden zum Problem. Das Hineinfragen in die Subjektivität des Subjektes, die „subjektive Deduktion“, führt ins Dunkel. Kant beruft sich nicht nur deshalb nicht auf seine Anthropologie, weil diese empirisch und nicht rein ist, sondern weil im Vollzug der Grundlegung durch diese selbst die Art des Fragens nach dem Menschen fraglich wird.

Nicht die Antwort gilt es zu suchen auf die Frage, was der Mensch sei, sondern es gilt, allererst zu fragen, wie denn in einer Grundlegung der Metaphysik überhaupt nach dem Menschen allein *gefragt* werden kann und muß.

Die Fraglichkeit des Fragens nach dem Menschen ist diejenige Problematik, die im Geschehen der Kantischen Grundlegung der Metaphysik ans Licht drängt. Nun zeigt sich erst: Kants Zurückweichen vor dem von ihm selbst enthüllten Grund, vor der transzendentalen Einbildungskraft, ist — in Absicht auf die Rettung der reinen Vernunft, d. h. das Festhalten des eigenen Bodens — jene Bewegung des Philosophierens, die das Einbrechen des Bodens und damit den Abgrund der Metaphysik offenbart.

Erst von diesem Ergebnis aus gewinnt die oben durchgeführte ursprüngliche Auslegung der Kantischen Grundlegung ihr Recht und die Begründung ihrer Notwendigkeit. Nicht das leere Drängen auf das Ursprünglichere, nicht das Besserwissenwollen, sondern einzig die Aufgabe, den innersten Zug der Grundlegung und damit ihre eigenste Problematik freizulegen, leitete alle Bemühungen der Interpretation.

Wenn aber so die Grundlegung die Frage, was der Mensch sei, nicht etwa beiseiteschiebt, ihr aber auch nicht eine runde Antwort verschafft, sondern sie erst in ihrer Fraglichkeit sichtbar macht, wie steht es dann um die vierte Frage Kants, auf die die *Metaphysica specialis* und damit das eigentliche Philosophieren zurückgeführt werden soll?

Wir werden diese vierte Frage nur dann so stellen können, wie sie gestellt sein will, wenn wir sie aus dem jetzt gewonnenen Verständnis des Grundlegungsergebnisses her als Frage ausarbeiten und auf eine vorschnelle Antwort verzichten.

Es gilt zu fragen: warum lassen sich die drei Fragen (1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen?) auf die vierte „beziehen“? Warum „könnte man . . . alles dieses zur Anthropologie rechnen“? Was ist das Gemeinsame dieser drei Fragen, in welcher Hinsicht sind sie einheitlich,

so zwar, daß sie auf die eine vierte zurückgeführt werden können? Wie muß diese vierte Frage selbst fragen, damit sie jene drei einheitlich in sich aufnehmen und tragen kann?

Das innerste Interesse der menschlichen Vernunft vereinigt in sich die genannten drei Fragen. Darin steht ein Können, Sollen und Dürfen der menschlichen Vernunft in Frage.

Wo ein Können fraglich ist und sich in seinen Möglichkeiten umgrenzen will, steht es selbst schon in einem Nicht-Können. Ein allmächtiges Wesen braucht nicht zu fragen: was kann ich, d. h. was kann ich nicht? Es braucht nicht nur nicht so zu fragen, es kann seinem Wesen nach diese Frage überhaupt nicht stellen. Dieses Nichtkönnen aber ist kein Mangel, sondern die Unberührtheit von jeglichem Mangel und „Nicht“. Wer aber so fragt: was kann ich?, bekundet damit eine Endlichkeit. Was vollends in seinem innersten Interesse von dieser Frage bewegt wird, offenbart eine Endlichkeit im Innersten seines Wesens.

Wo ein Sollen fraglich ist, schwebt das fragende Wesen zwischen „Ja“ und „Nein“, es wird umgetrieben von solchem, was es nicht soll. Ein Wesen, das von Grund aus an einem Sollen interessiert ist, weiß sich in einem Noch-nicht-erfüllt-haben, so zwar, daß ihm fraglich ist, was es überhaupt soll. Dieses Noch-nicht eines selbst noch unbestimmten Erfüllens gibt Kunde davon, daß ein Wesen, dessen innerstes Interesse bei einem Sollen steht, im Grunde endlich ist.

Wo ein Dürfen fraglich wird, ragt solches herein, was dem Fragenden zugestanden ist oder versagt bleibt. Gefragt wird nach solchem, was in die Erwartung gestellt werden kann und was nicht. Alles Erwarten aber offenbart eine Entbehrung. Erwächst gar diese Bedürftigkeit im innersten Interesse der menschlichen Vernunft, dann bezeugt sich diese als eine wesentlich endliche.

Allein, die menschliche Vernunft verrät nicht nur Endlichkeit in diesen Fragen, sondern ihr innerstes Interesse geht auf die Endlichkeit selbst. Es geht ihr darum, nicht etwa das Können, Sollen und Dürfen zu beseitigen, also die Endlichkeit aus-

zulöschen, sondern umgekehrt darum, dieser Endlichkeit gerade gewiß zu werden, um in ihr sich zu halten.

Die Endlichkeit hängt demnach der reinen menschlichen Vernunft nicht einfach nur an, sondern ihre Endlichkeit ist Verendlichung, d. h. „Sorge“ um das Endlich-sein-können.

Hieraus ergibt sich: die menschliche Vernunft ist nicht nur endlich, weil sie die genannten drei Fragen stellt, sondern umgekehrt: sie stellt diese Fragen, weil sie endlich ist, und zwar so endlich, daß es ihr in ihrem Vernunftsein um diese Endlichkeit selbst geht. Weil diese drei Fragen diesem Einen, der Endlichkeit, nachfragen, deshalb „lassen sie sich“ auf die vierte „beziehen“: was ist der Mensch?

Aber die drei Fragen lassen sich nicht nur auf die vierte beziehen, sondern sie sind in sich überhaupt nichts anderes als diese Frage, d. h. sie müssen ihrem Wesen nach auf diese Frage bezogen werden. Aber dieser Bezug ist nur dann ein wesensnotwendiger, wenn diese vierte Frage ihre nächstgegebene Allgemeinheit und Unbestimmtheit aufgegeben hat und zu derjenigen Eindeutigkeit gebracht ist, gemäß der in ihr nach der Endlichkeit im Menschen gefragt wird.

Als solche Frage ist sie aber nicht nur den ersten dreien rechtmäßig nachgeordnet, sondern sie wandelt sich zu der ersten, die die übrigen drei aus sich entläßt.

Aber mit diesem Ergebnis wird trotz aller Bestimmtheit der Frage nach dem Menschen, und gerade durch sie, das Problem dieser Frage allererst verschärft. Es wird fraglich, was für eine Frage nach dem Menschen diese Frage ist, ob es überhaupt noch eine anthropologische Frage sein kann. So verdeutlicht sich jetzt erst das Ergebnis der Kantischen Grundlegung mit der Schärfe, daß in ihr eine ursprünglichere Möglichkeit der Wiederholung sichtbar wird.

Die Grundlegung der Metaphysik gründet in der Frage nach der Endlichkeit im Menschen, so zwar, daß diese Endlichkeit jetzt erst Problem werden kann. Die Grundlegung der Metaphysik ist „Auflösung“ (Analytik) unserer, d. h. der endlichen,

Erkenntnis in ihre Elemente. Kant nennt sie ein „Studium unserer inneren Natur“²⁸⁵. Aber dieses Studium ist nur dann kein beliebiges, richtungsloses Fragen nach dem Menschen, sondern „dem Philosophen . . . sogar Pflicht“²⁸⁶, wenn die Problematik, von der es wesentlich geführt wird, hinreichend ursprünglich und umfassend begriffen ist und von dort aus die „innere Natur“ „unseres“ Selbst als die Endlichkeit im Menschen zum Problem gemacht wird.

Die „philosophische Anthropologie“ mag noch so vielerlei und wesentliche Erkenntnisse über den Menschen beibringen, sie kann sich nie nur deshalb in das Recht einer Grunddisziplin der Philosophie setzen, weil sie Anthropologie ist. Im Gegenteil: sie birgt die ständige Gefahr in sich, daß die Notwendigkeit verdeckt bleibt, die Frage nach dem Menschen in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik allererst als Frage auszubilden.

Daß und wie gleichwohl die „philosophische Anthropologie“ — außerhalb des Problems einer Grundlegung der Metaphysik — eine Aufgabe eigener Art darstellt, kann hier nicht erörtert werden.

B. Das Problem der Endlichkeit im Menschen und die Metaphysik des Daseins

Um dieses fundamentale Problem der Notwendigkeit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf eine Grundlegung der Metaphysik ans Licht zu bringen, wurde die vorstehende Auslegung der Kritik der reinen Vernunft unternommen. Demgemäß war auch die Endlichkeit dasjenige, was im vorhinein beim Ansatz der Interpretation und dann ständig während ihrer Durchführung in Erinnerung gebracht wer-

²⁸⁵ A 703, B 731.

²⁸⁶ a. a. O.

den mußte. Wenn Kant in seiner Grundlegung den zuvor angesetzten Boden unter sich weggräbt, dann heißt das jetzt: was bei Beginn der Interpretation als die unausgesprochenen „Voraussetzungen“ Kants herausgehoben wurde²⁸⁷, das Wesen der Erkenntnis und ihre Endlichkeit, gewinnt den Charakter des entscheidenden Problems. Die Endlichkeit und die Eigentümlichkeit der Frage nach ihr entscheiden erst von Grund aus über die innere Form einer transzendentalen „Analytik“ der Subjektivität des Subjektes.

*§ 39. Das Problem einer möglichen Bestimmung
der Endlichkeit im Menschen*

Wie soll nach der Endlichkeit im Menschen gefragt werden? Ist das überhaupt ein ernsthaftes Problem? Liegt die Endlichkeit des Menschen nicht allorts und jederzeit tausendfältig zutage?

So mag es schon genügen, Endliches am Menschen zu nennen, aus seinen Unvollkommenheiten beliebige anzuführen. Auf diesem Wege gewinnen wir allenfalls Belege dafür, daß der Mensch ein endliches Wesen ist. Wir erfahren aber weder, worin das Wesen seiner Endlichkeit besteht, noch gar, wie diese Endlichkeit den Menschen als das Seiende, das er ist, von Grund aus im ganzen bestimmt.

Selbst wenn es gelingen könnte, die Summe aller menschlichen Unvollkommenheiten zusammenzurechnen und das Gemeinschaftliche derselben zu „abstrahieren“, wäre nichts vom Wesen der Endlichkeit erfaßt, weil im vorhinein fraglich bleibt, ob die Unvollkommenheiten des Menschen überhaupt seine Endlichkeit unmittelbar sehen lassen, ob sie nicht vielmehr entfernte faktische Folgen des Wesens seiner Endlichkeit sind und daher nur aus diesem verständlich werden. Und wenn gar das Unmögliche möglich wäre, ein Geschaffensein des

²⁸⁷ Vgl. oben Zweiter Abschnitt, S. 19 ff.

Menschen rational nachzuweisen, dann wäre durch die Kennzeichnung des Menschen als eines *ens creatum* nur wieder das Faktum seiner Endlichkeit erwiesen, aber nicht das Wesen derselben aufgewiesen und dieses Wesen als Grundverfassung des Seins des Menschen bestimmt. So ist es denn gar nicht selbstverständlich, wie die Frage nach der Endlichkeit im Menschen — der alltäglichsten Bekundung seines Wesens — überhaupt angesetzt werden soll. Die bisherige Untersuchung hat nur das Eine ergeben: die jetzige Frage nach der Endlichkeit im Menschen ist kein beliebiges Erkunden menschlicher Eigenschaften. Sie erwächst vielmehr in der Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik. Von dieser Aufgabe selbst wird sie als Grundfrage gefordert. Demgemäß muß die Problematik der Grundlegung der Metaphysik in sich die Anweisung auf die Richtung enthalten, in der sich die Frage nach der Endlichkeit des Menschen zu bewegen hat.

Läßt nun aber die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik eine ursprünglichere Wiederholung zu, dann muß durch diese der Wesenszusammenhang zwischen dem Grundlegungsproblem und der von diesem geführten Frage nach der Endlichkeit im Menschen deutlicher und verschärfter ans Licht kommen.

Die Kantische Grundlegung der Metaphysik setzte ein bei der Begründung dessen, was der eigentlichen Metaphysik, der *Metaphysica specialis*, zugrunde liegt, bei der Begründung der *Metaphysica generalis*. Diese ist aber — als „Ontologie“ — bereits die zu einer Disziplin verfestigte Form dessen, was in der Antike, zuletzt bei Aristoteles, als ein^a Problem der *πρώτη φιλοσοφία*, des eigentlichen Philosophierens, stehen blieb. Die Frage nach dem *ὄν ἢ ὅν* (nach dem Seienden als einem solchen) hält sich aber dort in einem freilich dunklen Zusammenhang mit der Frage nach dem Seienden im ganzen (*θεῖον*).

Der Titel „Metaphysik“ bezeichnet einen Problem-begriff, in

dem nicht nur die beiden Grundrichtungen des Fragens nach dem Seienden, sondern zugleich ihre mögliche Einheit fraglich ist. Hierbei wird noch davon abgesehen, ob die zwei genannten Fragerichtungen überhaupt das Ganze der Problematik einer grundsätzlichen Erkenntnis des Seienden erschöpfen.

Soll sich nun aber die Frage nach der Endlichkeit im Menschen aus einer ursprünglicheren Wiederholung der Grundlegung der Metaphysik bestimmen, dann muß die Kantische Frage selbst aus der Orientierung an der festgewordenen Disziplin und Systematik der Schulmetaphysik herausgedreht und in das freie Feld der eigenen Problematik versetzt werden. Darin liegt zugleich, daß auch die Aristotelische Fragestellung nicht als etwas Fertiges übernommen werden kann.

Mit dem $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \delta\upsilon$; ist zwar die Frage nach dem Seienden gestellt; aber eine Frage stellen^b, besagt noch nicht, sich der in ihr liegenden Problematik bemächtigen und sie ausarbeiten. Wie sehr das Problem der Metaphysik in der Frage $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \delta\upsilon$; noch eingehüllt bleibt, läßt sich daran erkennen, daß aus dieser Frage zunächst gar nicht abzunehmen ist, wie in ihr selbst, sofern sie als Problem gefaßt sein soll, das Problem der Endlichkeit im Menschen beschlossen liegt. Noch weniger ist lediglich durch das Aus- und Nachsprechen dieser Frage eine Anweisung dafür zu gewinnen, wie nach der Endlichkeit im Menschen zu fragen sei. Wiederholung des Problems der Grundlegung der *Metaphysica generalis* heißt also nicht Nachsprechen der Frage, was das Seiende als solches sei. Die Wiederholung muß diese Frage, die wir kurz die Seinsfrage nennen, zum Problem entwickeln. Diese Entwicklung hat zu zeigen, inwiefern das Problem der Endlichkeit im Menschen und die hierdurch vorgezeichneten Untersuchungen notwendig zur Bewältigung der Seinsfrage gehören. Grundsätzlich gesprochen: der Wesenszusammenhang zwischen dem Sein als sol-

^b vgl. S.S. 1930 [Der Anfang der abendländischen Philosophie. GA Bd. 35]

chem (nicht dem Seienden) und der Endlichkeit im Menschen muß ans Licht gehoben werden.

§ 40. *Die ursprüngliche Ausarbeitung der Seinsfrage als Weg zum Problem der Endlichkeit im Menschen*

Die grundsätzliche Frage der alten φυσιολόγοι²⁸⁸ nach dem Seienden überhaupt (nach dem λόγος der φύσις) hat sich — und das ist die innere Entwicklung der antiken Metaphysik von ihren Anfängen bis zu Aristoteles — aus der Unbestimmtheit und Fülle ihrer anfänglichen Universalität zur Bestimmtheit der beiden Fragerichtungen ausgebildet, die laut Aristoteles das eigentliche Philosophieren ausmachen.

So dunkel auch ihr Zusammenhang bleibt, in einer Hinsicht läßt sich doch eine Rangordnung zwischen beiden herausheben. Sofern die Frage nach dem Seienden im Ganzen und in seinen Hauptbezirken schon ein gewisses Begreifen dessen, was das Seiende als solches sei, voraussetzt, muß die Frage nach dem ὅν ἢ ὅν der Frage nach dem Seienden im Ganzen vorgeordnet werden. Die Frage, was das Seiende überhaupt als solches sei, ist die erste in der Ordnung der möglichen Durchführung einer grundsätzlichen Erkenntnis des Seienden im Ganzen. Ob ihr aber dieser Vorrang auch in der Ordnung der entscheidenden Selbstbegründung der Metaphysik zufällt, ist eine Frage, die hier lediglich genannt sei.

Aber ist die allgemeine Frage τί τὸ ὅν; nicht so unbestimmt, daß sie überhaupt nichts mehr fragt und jeden Anhalt dafür verweigert, wo denn und wie eine Antwort auf sie überhaupt zu suchen sei?

In der Frage, was das Seiende als ein solches sei, ist nach dem gefragt, was überhaupt das Seiende zum Seienden bestimmt. Wir nennen es das Sein des Seienden und die Frage

²⁸⁸ Vgl. Aristoteles, Physik Γ 4, 203 b 15. — Noch Kant spricht in der Kritik der reinen Vernunft (A 845, B 873) von der „Physiologie der reinen Vernunft“.

nach ihm die Seinsfrage. Sie forscht nach dem, was das Seiende als ein solches bestimmt. Dieses Bestimmende soll im Wie seines Bestimmens erkannt, als das und das ausgelegt, d. h. begriffen werden. Um aber die wesenhafte Bestimmtheit des Seienden durch das Sein begreifen zu können, muß das Bestimmende selbst hinreichend faßbar, das Sein als solches, nicht erst das Seiende als solches, muß zuvor begriffen werden. So liegt in der Frage τί τὸ ὄν; (was ist das Seiende?) die ursprünglichere: Was bedeutet das in jener Frage schon vorverstandene Sein?

Wenn schon die Frage τί τὸ ὄν; unfäßlich genug ist, wie soll dann die ursprünglichere und doch „abstraktere“ eine konkrete Problematik entspringen lassen?

Daß aber eine solche vorliegt, das zu belegen genüge der Hinweis auf etwas in der Philosophie von alters her als allzu selbstverständlich Hingenommenes. Wir bestimmen und befragen das uns offenbare Seiende, in jeglicher Art des Verhaltens zu ihm, einmal im Hinblick auf sein Was-sein (τί ἔστιν). Dieses Was-sein nennt die Philosophie essentia (Wesen). Es macht ein Seiendes in dem, was es ist, möglich. Daher steht für die Sachheit einer Sache (realitas) auch die Bezeichnung possibilitas (innere Möglichkeit). Auf die Frage, was je ein Seiendes sei, gibt das Aussehen (εἶδος) desselben Auskunft. Das Was-sein des Seienden heißt deshalb ἰδέα.

An jedem Seienden erwacht sodann die Frage, oder sie ist immer schon beantwortet, ob es, das Seiende dieses je bestimmten Wasseins, sei oder nicht vielmehr nicht sei. Wir bestimmen das Seiende demnach auch bezüglich seines „Daß-seins“ (ὅτι ἔστιν), was die Philosophie terminologisch als existentia (Wirklichkeit) zu fassen pflegt.

An jedem Seienden „gibt es“ so Was-sein und Daß-sein, essentia und existentia, Möglichkeit und Wirklichkeit. Heißt hier „Sein“ je dasselbe? Wenn nicht, woran liegt es, daß das Sein in Was-sein und Daß-sein gespalten ist? Gibt es diesen allzu selbstverständlich aufgerafften Unterschied — essentia

und existentia — so, wie es Hunde und auch Katzen gibt, oder liegt hier ein Problem, das endlich gestellt werden muß und das offenbar nur gestellt werden kann, wenn gefragt wird, was das Sein als solches sei?

Fehlt ohne die Ausarbeitung dieser Frage nicht jeder Horizont für den Versuch, die Wesenheit des Wesens zu „definieren“ und die Wirklichkeit des Wirklichen zu „erklären“?

Und verschlingt sich nicht mit der genannten, hinsichtlich ihres Möglichkeitsgrundes und der Art ihrer Notwendigkeit dunklen, Artikulation des Seins in Was-sein und Daß-sein zugleich immer die Bedeutung von Sein als Wahr-sein, das handgreiflich in jedem „ist“ jedes gesprochenen und unausgesprochenen Satzes — aber nicht nur erst da — zutage kommt²⁸⁹?

Ist es nicht schon übergenuß und allzu gewichtig, was da in dem Problemwort „Sein“ beschlossen liegt? Darf es längerhin bei der Unbestimmtheit der Seinsfrage bleiben, oder muß sogar ein noch ursprünglicherer Schritt zur Ausarbeitung dieser Frage gewagt werden?

Wie soll die Frage: was heißt Sein? ihre Antwort finden, wenn dunkel bleibt, von woher die Antwort überhaupt erwartet werden kann? Muß nicht zuvor gefragt werden: worauf nehmen wir überhaupt den Hinblick, um von dort her das Sein als ein solches zu bestimmen und so einen Begriff des Seins zu gewinnen, aus dem die Möglichkeit und die Notwendigkeit der wesenhaften Artikulation des Seins verständlich werden? So muß die Frage der „ersten Philosophie“, was das Seiende als solches sei, über die Frage, was das Sein als solches sei, zurückgetrieben werden zu der noch ursprünglicheren: von wo aus ist dergleichen wie Sein, und zwar mit dem ganzen Reichtum der in ihm beschlossenen Gliederungen und Bezüge, überhaupt zu begreifen?

²⁸⁹ Vgl. Vom Wesen des Grundes. I. Abschn.

Wenn nun ein innerer Zusammenhang zwischen der Grundlegung der Metaphysik und der Frage nach der Endlichkeit im Menschen besteht, dann wird die jetzt erreichte ursprünglichere Ausarbeitung der Seinsfrage deren wesenhaften Bezug zum Problem der Endlichkeit elementarer bekunden.

Aber zunächst ist dieser immer noch undurchsichtig, zumal da man überhaupt nicht geneigt sein möchte, der aufgerollten Frage eine solche Beziehung zuzumuten. Sie mag bei den genannten Kantischen Fragen: Was darf ich hoffen? usf. vorliegen. Wie soll jedoch die Seinsfrage und gar noch in ihrer jetzt entwickelten Gestalt als Frage nach der Möglichkeit des Begreifens von Sein überhaupt eine Wesensbeziehung zur Endlichkeit im Menschen haben? Die Seinsfrage mag innerhalb der abstrakten Ontologie einer an Aristoteles orientierten Metaphysik einen Sinn gewinnen und so das Recht eines gelehrten, mehr oder minder eigenwilligen Sonderproblems beanspruchen; ein wesenhafter Bezug zur Endlichkeit im Menschen ist jedoch nicht ersichtlich.

Doch wenn bisher die ursprüngliche Gestalt des Seinsproblems in der Orientierung an der Aristotelischen Frage verdeutlicht wurde, so sagt das nicht, daß dort auch der Ursprung dieses Problems liege. Im Gegenteil: das eigentliche Philosophieren wird nur dann auf die Seinsfrage stoßen können, wenn diese Frage zum innersten Wesen der Philosophie gehört, die selbst nur ist als eine entscheidende Möglichkeit^a des menschlichen Daseins.

Wenn nach der Möglichkeit des Begreifens von so etwas wie Sein gefragt wird, dann ist dieses „Sein“ nicht erdacht und gewaltsam in ein Problem gezwungen, etwa gar, um eine Frage der philosophischen Überlieferung wieder aufzunehmen. Gefragt wird vielmehr nach der Möglichkeit^b des Begreifens dessen, was wir alle als Menschen schon und ständig

^a bedingte Notwendigkeit

^b ganz rückfällig im Sinne der transzendentalen Fragestellung

verstehen. Die Seinsfrage als Frage nach der Möglichkeit des Begriffes vom Sein entspringt ihrerseits aus dem vorbegrifflichen Seinsverständnis. So wird die Frage nach der Möglichkeit des Seinsbegriffes noch einmal um eine Stufe zurückgetrieben zur Frage nach dem Wesen des Verstehens von Sein überhaupt. Die ursprünglicher ergriffene Aufgabe der Grundlegung der Metaphysik verwandelt sich demnach in die Aufhellung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses. Die Ausarbeitung der so gefaßten Seinsfrage bringt erst die Entscheidung darüber, ob und in welcher Weise das Seinsproblem einen inneren Bezug zur Endlichkeit im Menschen bei sich führt.

§ 41. Das Seinsverständnis und das Dasein im Menschen

Daß wir Menschen uns zu Seiendem verhalten, ist einleuchtend. Vor die Aufgabe gestellt, Seiendes vorzustellen, können wir jederzeit beliebiges Seiendes anführen: solches, was wir nicht sind und was auch nicht unseresgleichen ist, solches, was wir selbst sind, und solches, was wir nicht selbst sind, was aber gleichwohl als ein Selbst unseresgleichen ist. Seiendes ist uns bekannt — aber das Sein? Befällt uns nicht der Schwindel, wenn wir dergleichen bestimmen, es auch nur eigens fassen sollen? Ist das Sein nicht so etwas wie das Nichts? In der Tat, kein Geringerer als Hegel hat gesagt: „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe“.²⁹⁰

Mit der Frage nach dem Sein als solchem wagen wir uns an den Rand der völligen Dunkelheit. Doch gilt es, nicht vorzeitig auszuweichen, sondern die volle Eigentümlichkeit des Seinsverständnisses sich näherzubringen. Denn so undurchdringlich das Dunkel ist, das über dem Sein und seiner Bedeutung lagert, so gewiß bleibt, daß wir jederzeit und im ganzen Feld der Offenbarkeit des Seienden dergleichen wie Sein

²⁹⁰ Wissenschaft der Logik. WW Bd. III, S. 78 f.

verstehen, um das Was- und So-sein des Seienden uns kümmern, das Daß-sein erfahren und bestreiten, über das Wahr-sein des Seienden entscheiden und es verfehlen. In jedem Aussprechen eines Satzes, z. B.: „heute ist Feiertag“, verstehen wir das „ist“ und damit dergleichen wie Sein.

Im Ruf „Feuer!“ liegt: „Feuer ist ausgebrochen, Hilfe ist nötig, rette sich — bringe sein eigenes Sein in Sicherheit — wer kann!“ Aber auch wenn wir uns über das Seiende nicht eigens aussprechen, sondern uns schweigend zu ihm verhalten, verstehen wir seine aufeinander — obzwar verhüllt — eingespielten Charaktere des Was-seins, Daß-seins und Wahr-seins.

In jeder Stimmung, bei der „einem so oder so ist“, wird unser Da-sein uns offenbar. Wir verstehen also Sein und entbehren doch des Begriffes. Dieses vorbegriffliche Verstehen des Seins ist, bei aller Ständigkeit und Weite, meist ganz unbestimmt. Die spezifische Seinsart, z. B. der materiellen Dinge, der Pflanzen, Tiere, Menschen, Zahlen, ist uns bekannt, aber dieses Bekannte ist als solches unerkannt. Noch mehr: das in seiner ganzen Weite, Ständigkeit und Unbestimmtheit vorbegrifflich verstandene Sein des Seienden gibt sich in einer völligen Fraglosigkeit. Das Sein als solches wird so wenig zur Frage, daß es aussieht, als „gäbe“ es dergleichen nicht.

Das so in knappen Zügen kenntlich gemachte Seinsverständnis hält sich in der ungestörten und ungefährdeten Ebene der reinsten Selbstverständlichkeit. Und doch, geschähe* das Verstehen von Sein nicht, der Mensch vermöchte als das Seiende, das er ist, nie zu sein, und wäre er auch mit noch so wunderbaren Vermögen ausgestattet. Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seiendem ist, so zwar, daß ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist. Diese Seinsart des Menschen nennen wir Existenz. Nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist Existenz möglich.

* Geschichte als Geschick des Ereignisses

Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig.

Mit der Existenz des Menschen geschieht ein Einbruch in das Ganze des Seienden dergestalt, daß jetzt erst das Seiende in je verschiedener Weite, nach verschiedenen Stufen der Klarheit, in verschiedenen Graden der Sicherheit, an ihm selbst, d. h. als Seiendes offenbar wird. Dieser Vorzug aber, nicht nur unter anderem Seienden auch vorhanden zu sein, ohne daß sich dieses Seiende unter sich je als solches offenbar wird, sondern inmitten des Seienden an es als ein solches ausgeliefert und sich selbst als einem Seienden überantwortet zu sein, dieser Vorzug, zu existieren, birgt die Not, des Seinsverständnisses zu bedürfen, in sich.

Der Mensch vermöchte nicht, das geworfene Seiende als ein Selbst zu sein, wenn er nicht überhaupt Seiendes als ein solches sein-lassen könnte. Um aber Seiendes das, was und wie es ist, sein-lassen zu können, muß das existierende Seiende je schon das Begegnende daraufhin entworfen haben, daß es Seiendes ist. Existenz bedeutet Angewiesenheit auf Seiendes als ein solches in der Überantwortung an das so angewiesene Seiende als ein solches.

Existenz ist als Seinsart in sich Endlichkeit^b und als diese nur möglich auf dem Grunde des Seinsverständnisses. Dergleichen wie Sein gibt es nur und muß es geben, wo Endlichkeit existent geworden ist. So offenbart sich das Seinsverständnis, das unerkant in seiner Weite, Ständigkeit, Unbestimmtheit und Fraglosigkeit die Existenz des Menschen durchherrscht, als der innerste Grund seiner Endlichkeit.^c Das Seinsverständnis hat

^b Nichtigkeit des *Nichtens*

^c und somit als das *Wesen* der hier genannten „Endlichkeit“

nicht die harmlose Allgemeinheit einer häufig vorkommenden Eigenschaft des Menschen neben vielen anderen, seine „Allgemeinheit“ ist die Ursprünglichkeit des innersten Grundes der Endlichkeit des Daseins. Nur weil das Seinsverständnis das Endlichste im Endlichen ist, kann es auch die sogenannten „schöpferischen“ Fähigkeiten des endlichen Menschenwesens ermöglichen. Und nur weil es im Grunde der Endlichkeit geschieht, hat es die gekennzeichnete Weite und Ständigkeit, aber auch Verborgenheit.

Auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so daß dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann. Ursprünglicher als der Mensch^d ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.

Die Ausarbeitung der Grundfrage der *Metaphysica generalis*, des $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \nu \acute{\omicron} \nu$; wurde auf die ursprünglichere Idee nach dem inneren Wesen des Seinsverständnisses zurückgeworfen, das allererst das ausdrückliche Fragen nach dem Begriff des Seins trägt, treibt und lenkt. Die ursprünglichere Fassung des Grundproblems der Metaphysik wurde aber in der Absicht angestrebt, den Zusammenhang des Grundlegungsproblems mit der Frage nach der Endlichkeit im Menschen sichtbar zu machen. Jetzt zeigt sich: wir brauchen gar nicht erst nach einem Bezug des Seinsverständnisses zur Endlichkeit im Menschen zu fragen, es selbst ist das innerste Wesen der Endlichkeit. Damit haben wir aber denjenigen Begriff der Endlichkeit gewonnen, der einer Problematik der Grundlegung der Metaphysik zugrunde liegt. Wenn diese Grundlegung auf der Frage fußt, was der Mensch sei, so ist jetzt die Fraglichkeit dieser Frage in einer ersten Stufe beseitigt, d. h. die Frage nach dem Menschen hat an Bestimmtheit gewonnen.

Wenn der Mensch nur Mensch ist auf dem Grunde des Daseins in ihm, dann kann die Frage nach dem, was ur-

^d ex-sistente

sprünglicher ist als der Mensch, grundsätzlich keine anthropologische sein. Alle Anthropologie, auch die philosophische, hat den Menschen schon als Menschen gesetzt.

Das Problem der Grundlegung der Metaphysik findet seine Wurzel in der Frage nach dem Dasein im Menschen, d. h. nach dessen innerstem Grunde, nach dem Seinsverständnis als der wesentlich existenten Endlichkeit. Diese Frage nach dem Dasein fragt, welchen Wesens das so bestimmte Seiende^e sei. Sofern dessen Wesen in der Existenz liegt, ist die Frage nach dem Wesen des Daseins die existenziale. Jede Frage nach dem Sein eines Seienden und gar die Frage nach dem Sein desjenigen Seienden, zu dessen Seinsverfassung die Endlichkeit als Seinsverständnis gehört, ist aber Metaphysik.

Demnach gründet die Grundlegung der Metaphysik in einer Metaphysik des Daseins. Ist es da zu verwundern, daß eine Grundlegung der Metaphysik zum mindesten selbst Metaphysik sein muß und zwar eine ausgezeichnete?

Kant, in dessen Philosophieren das Problem der Möglichkeit der Metaphysik so wach war wie zuvor nie und seitdem nicht wieder, müßte allzuwenig von seinem innersten Wollen verstanden haben, wenn ihm dieser Zusammenhang nicht aufgeleuchtet wäre. In der Helligkeit und Ruhe, die ihm die Vollendung der Kritik der reinen Vernunft unmittelbar schenkte, hat er es ausgesprochen. Er schreibt im Jahre 1781 über dieses Werk an seinen Freund und Schüler Markus Herz: „Schwer wird diese Art Nachforschung immer bleiben. Denn sie enthält die Metaphysik von der Metaphysik . . .“²⁹¹.

Dieses Wort schlägt jeden Versuch, in der Kritik der reinen Vernunft auch nur teilweise eine „Erkenntnistheorie“ zu suchen, endgültig nieder, verpflichtet aber auch jede Wiederholung einer Grundlegung der Metaphysik dazu, über diese „Metaphysik von der Metaphysik“ so weit ins klare zu kom-

²⁹¹ WW (Cass.) IX, S. 198.

^e Da-sein nichts „Seiendes“ im ontischen Sinne

men, daß sie sich auf einen konkreten Boden bringen läßt, der dem Geschehen der Grundlegung eine mögliche Bahn gewährt.

C. Die Metaphysik des Daseins als Fundamentalontologie

Keine Anthropologie, die ihr eigenes Fragen und dessen Voraussetzungen noch versteht, kann beanspruchen, auch nur das Problem einer Grundlegung der Metaphysik zu entwickeln, geschweige denn, sie durchzuführen. Die für eine Grundlegung der Metaphysik notwendige Frage, was der Mensch sei, übernimmt die Metaphysik des Daseins.

Der Ausdruck ist in einem positiven Sinne zweideutig. Die Metaphysik des Daseins ist nicht nur Metaphysik über das Dasein, sondern es ist die als *Dasein* notwendig geschehende Metaphysik. Darin liegt aber: sie kann nie Metaphysik „über“ das Dasein werden, so wie etwa die Zoologie über die Tiere handelt. Die Metaphysik des Daseins ist überhaupt kein fest- und bereitliegendes „Organon“. Sie muß sich jederzeit unter Verwandlung ihrer Idee in der Ausarbeitung der Möglichkeit der Metaphysik erneut ausbilden.

Sie bleibt in ihrem Schicksal dem verborgenen Geschehen der Metaphysik im Dasein selbst verbunden, kraft dessen der Mensch erst Tag und Stunde, Jahre und Jahrhunderte seiner Versuche zählt oder vergißt.

Die inneren Erfordernisse einer Metaphysik des Daseins und die Schwierigkeit ihrer Bestimmung hat der Kantische Versuch zur Genüge dargetan. Sein eigenstes, recht verstandenes Ergebnis liegt aber gerade in der Enthüllung des Problemzusammenhangs zwischen der Frage nach der Möglichkeit der ontologischen Synthesis und der Enthüllung der Endlichkeit im Menschen, d. h. in der Forderung einer Besinnung darüber, wie eine Metaphysik des Daseins sich konkret verwirklichen soll.

§ 42. *Die Idee einer Fundamentalontologie*

Die Grundlegung der Metaphysik muß in ihrer Aufgabenstellung, im Einsatz, Gang und Ziel der Durchführung dieser Aufgabe einzig und in ständiger Verschärfung von der Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik geleitet sein. Diese Grundfrage ist das Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses, dem alles ausdrückliche Fragen nach dem Sein soll entwachsen können. Die von der Grundlegungsfrage geführte Metaphysik des Daseins soll dessen Seinsverfassung in der Weise enthüllen, daß diese als die innere Ermöglichung des Seinsverständnisses sichtbar wird.

Die Enthüllung der Seinsverfassung des Daseins ist Ontologie. Sofern in ihr der Grund der Möglichkeit der Metaphysik – die Endlichkeit des Daseins als deren Fundament – gelegt werden soll, heißt sie Fundamentalontologie. Im Gehalt dieses Titels ist das Problem der Endlichkeit im Menschen in Absicht auf die Ermöglichung des Seinsverständnisses als das Entscheidende eingeschlossen.

Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins. Was zu dieser im ganzen gehört und wie sie jeweils geschichtlich im faktischen Dasein verwurzelt ist, kann hier nicht erörtert werden. Jetzt steht nur zur Aufgabe, die Idee der Fundamentalontologie zu verdeutlichen, von der die vorstehende Interpretation der Kritik der reinen Vernunft geleitet ist. Die Charakteristik der Fundamentalontologie soll ferner nur in den Grundzügen gegeben werden, um erneut die einfache Schrittfolge vorzuzeigen, in der sich ein vorgelegter Versuch der Durchführung dieser Idee bewegt²⁹².

Die Seinsverfassung jedes Seienden und die des Daseins in einem ausgezeichneten Sinne wird nur im Verstehen zugänglich, sofern dieses den Charakter des Entwurfs hat. Weil das

²⁹² Vgl. Sein und Zeit.

Verstehen — das zeigt gerade die Fundamentalontologie — nicht nur eine Art des Erkennens, sondern primär ein Grundmoment des Existierens überhaupt ist, muß der ausdrückliche Vollzug des Entwerfens, und gar der im ontologischen Begreifen, notwendig Konstruktion sein.

Aber Konstruktion heißt hier nicht: freischwebendes Sich-ausdenken von etwas. Sie ist vielmehr ein Entwerfen, in dem gerade die vorgängige Führung sowohl als auch der Absprung des Entwurfs vorherbestimmt und gesichert sein müssen. Das Dasein soll in seiner Endlichkeit, und zwar aus dem Hinblick auf die innere Ermöglichung des Seinsverständnisses, konstruiert werden. Jede fundamentalontologische Konstruktion macht sich in dem wahr, was ihr Entwurf sehen läßt, d. h. in dem, wie sie das Dasein zu seiner Offenbarkeit bringt und seine innere Metaphysik da-sein läßt.

Die fundamentalontologische Konstruktion hat ihr Auszeichnendes darin, daß sie die innere Möglichkeit von etwas freilegen soll, was gerade als das Bekannteste alles Dasein durchherrscht, aber gleichwohl unbestimmt und sogar allzu selbstverständlich ist. Diese Konstruktion kann als der im Dasein selbst erwachsende Angriff des Daseins auf das metaphysische Urfaktum in ihm verstanden werden, welches Faktum darin besteht, daß das Endlichste in seiner Endlichkeit zwar bekannt, aber gleichwohl nicht begriffen ist.

Die Endlichkeit des Daseins — das Seinsverständnis — liegt in der Vergessenheit.

Diese ist keine zufällige und zeitweilige, sondern sie bildet sich notwendig und ständig. Alle fundamentalontologische Konstruktion, die auf die Enthüllung der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses zielt, muß im Entwerfen das in den Entwurf Genommene der Vergessenheit entreißen.

Der fundamentalontologische Grundakt der Metaphysik des Daseins als der Grundlegung der Metaphysik ist daher eine „Wiedererinnerung“.

Echte Erinnerung muß aber jederzeit das Erinnerte verin-

nerlichen, d. h. es sich mehr und mehr in seiner innersten Möglichkeit wieder entgegenkommen lassen. Mit Bezug auf die Durchführung einer Fundamentalontologie bedeutet das: sie legt ihre Hauptanstrengung darauf, die einzige und ständige Führung von seiten der Seinsfrage ungeschmälert wirksam werden zu lassen, um so die ihr aufgegebenen existenzialen Analytik des Daseins in der rechten Bahn zu halten.

§ 43. *Der Einsatz und der Gang der Fundamentalontologie*²⁹³

Das Dasein im Menschen bestimmt diesen als jenes Seiende, das, inmitten von Seiendem seiend, zu diesem als einem solchen sich verhält und als dieses Verhalten zu Seiendem wesentlich anders in seinem eigenen Sein bestimmt wird denn alles übrige im Dasein offenbare Seiende.

Eine Analytik des Daseins muß nun von Anfang an darauf sehen, das Dasein im Menschen zunächst gerade innerhalb derjenigen Seinsart des Menschen sichtbar zu machen, die es ihrem Wesen nach darauf angelegt hat, das Dasein und dessen Seinsverständnis, d. h. die ursprüngliche Endlichkeit, in der Vergessenheit niederzuhalten. Diese — lediglich fundamentalontologisch gesehen — entscheidende Seinsart des Daseins nennen wir die Alltäglichkeit. Die Analytik derselben hat zugleich die methodische Absicht, die Interpretation des Daseins im Menschen von vornherein nicht in den Bezirk einer anthropologisch-psychologischen Beschreibung seiner „Erlebnisse“ und „Vermögen“ kommen zu lassen. Damit wird die anthropologisch-psychologische Erkenntnis nicht für „falsch“ erklärt. Aber es gilt zu zeigen, daß sie bei aller Richtigkeit nicht zulangt, von Anfang an und ständig das Problem der Existenz

²⁹³ Für das konkrete Verständnis dieses und des folgenden Paragraphen ist ein Studium von „Sein und Zeit“ erforderlich. — Von einer Stellungnahme zu der bisher bekanntgewordenen Kritik wird hier abgesehen. Sie ist — soweit die recht bunten „Einwände“ sich überhaupt in der Dimension des Problems bewegen — einer gesonderten Veröffentlichung vorbehalten.

des Daseins — und d. h. seiner Endlichkeit — im Blick zu halten, was durch die leitende Problematik der Seinsfrage gefordert wird.

Die existenziale Analytik der Alltäglichkeit will nicht beschreiben, wie wir mit Messer und Gabel umgehen. Sie soll zeigen, daß und wie allem Umgang mit dem Seienden, für den es gerade so aussieht, als gäbe es eben nur Seiendes, schon die Transzendenz des Daseins — das In-der-Welt-sein — zugrunde liegt. Mit ihr geschieht der obzwar verborgene und zumeist unbestimmte Entwurf des Seins des Seienden überhaupt, so zwar, daß sich dieses zunächst und zumeist ungegliedert und doch im ganzen verständlich offenbart. Dabei bleibt der Unterschied von Sein und Seiendem als solcher verborgen. Der Mensch selbst kommt als ein Seiendes unter dem übrigen Seienden vor.

Das In-der-Welt-sein ist aber nicht erst die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, sondern das, was eine solche Beziehung zuvor schon ermöglicht, sofern die Transzendenz den Entwurf des Seins von Seiendem vollzieht. Dieses Entwerfen (Verstehen) wird nun in der existenzialen Analytik zunächst nur in dem Umkreis sichtbar gemacht, den ihr Einsatz eröffnet. Es gilt nicht so sehr, das Verstehen sogleich bis in die innerste Verfassung der Transzendenz zu verfolgen, als vielmehr, seine wesenhafte Einheit mit der Befindlichkeit und Geworfenheit des Daseins aufzuhellen.

Aller Entwurf — und demzufolge auch alles „schöpferische“ Handeln des Menschen — ist geworfener, d. h. durch die ihrer selbst nicht mächtige Angewiesenheit des Daseins auf das schon Seiende im ganzen bestimmt. Die Geworfenheit aber beschränkt sich nicht auf das verborgene Geschehen des Zum-Dasein-kommens, sondern sie durchherrscht gerade das Dasein als ein solches. Das drückt sich in dem Geschehen aus, das als Verfallen herausgestellt wird. Dieses meint nicht die allenfalls negativ und kulturkritisch abschätzbaren Vorkommnisse im Menschenleben, sondern einen mit dem geworfenen Ent-

wurf einigen Charakter der innersten transzendentalen Endlichkeit des Daseins.

Auf die Herausarbeitung aber der Einheit in der transzendentalen Urstruktur der Endlichkeit des Daseins im Menschen zielt der bei der Analyse der Alltäglichkeit einsetzende Gang der existenzialen Ontologie und nur hierauf. In der Transzendenz bekundet das Dasein sich selbst als des Seinsverständnisses bedürftig. Durch diese transzendente Bedürftigkeit ist im Grunde dafür „gesorgt“, daß überhaupt so etwas wie Da-sein sein kann. Sie ist die innerste, das Dasein tragende Endlichkeit.

Die Einheit der transzendentalen Struktur der innersten Bedürftigkeit des Daseins im Menschen hat die Benennung „Sorge“ erhalten. Am Wort selbst liegt zwar gar nichts, wohl aber alles am Verständnis dessen, was die Analytik des Daseins mit dem so Genannten herauszustellen versuchte. Nimmt man nun aber den Ausdruck „Sorge“ — entgegen und trotz der noch ausdrücklich gegebenen Anweisung, daß es sich nicht um eine ontische Charakteristik des Menschen handelt — im Sinne einer weltanschaulich-ethischen Einschätzung des „menschlichen Lebens“ statt als Bezeichnung für die strukturelle Einheit der in sich endlichen Transzendenz des Daseins, dann gerät alles in Verwirrung. Von der die Analytik des Daseins einzig leitenden Problematik wird dann überhaupt nichts sichtbar.

Allerdings bleibt zu bedenken, daß gerade die in Absicht auf die Begründung der Metaphysik geforderte Herausarbeitung des innersten Wesens der Endlichkeit grundsätzlich selbst immer endlich sein muß und nie absolut werden kann. Daraus folgt aber nur dieses: die je erneute Besinnung auf die Endlichkeit kann nicht gelingen durch ein gegenseitiges Ausspielen und vermittelndes Ausgleichen von Standpunkten, um schließlich doch noch die versteckterweise angesetzte „an sich wahre“ absolute Erkenntnis der Endlichkeit zu gewinnen. Es bleibt vielmehr nur die Ausarbeitung der Problematik der

Endlichkeit als solcher, die sich ihrem eigensten Wesen nach offenbart, wenn sie durch einen unentwegt von der ursprünglich begriffenen Grundfrage der Metaphysik geleiteten Einsatz zugänglich gemacht wird, der freilich nie als der einzige mögliche beansprucht werden kann.

Hieraus wird schon deutlich, daß die Metaphysik des Daseins als Grundlegung der Metaphysik ihre eigene Wahrheit hat, die bislang in ihrem Wesen noch allzu verhüllt ist. Eine weltanschauliche, d. h. immer populär ontische Stellungnahme und erst recht jede theologische kommt als solche — sie mag zustimmen oder ablehnen — überhaupt nicht in die Dimension des Problems einer Metaphysik des Daseins; denn, so sagt Kant, die „Kritik der Vernunft . . . kann niemals populär werden, hat aber auch nicht nötig, es zu sein“²⁹⁴.

Wenn demnach eine Kritik an der transzendentalen Interpretation der „Sorge“ als der transzendentalen Einheit der Endlichkeit einsetzen will — und wer wollte ihre Möglichkeit und Notwendigkeit leugnen? — dann gilt es allererst zu zeigen, daß die Transzendenz des Daseins und somit das Seinsverständnis nicht die innerste Endlichkeit im Menschen ist, sodann, daß die Begründung der Metaphysik überhaupt nicht diesen innersten Bezug zur Endlichkeit des Daseins hat, und schließlich, daß die Grundfrage der Grundlegung der Metaphysik nicht in dem Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses beschlossen liegt.

Die fundamentalontologische Analytik des Daseins versucht mit Absicht, unmittelbar vor der einheitlichen Interpretation der Transzendenz als „Sorge“ die „Angst“ als eine „entscheidende Grundbefindlichkeit“ herauszuarbeiten, um so einen konkreten Hinweis darauf zu geben, daß die existenziale Analytik ständig von der sie erweckenden Frage nach der Möglichkeit des Seinsverständnisses geleitet ist. Die Angst gilt als entscheidende Grundbefindlichkeit nicht in Absicht auf irgend-

eine weltanschauliche Verkündigung eines konkreten Existenzideals, sondern sie hat ihren entscheidenden Charakter lediglich aus dem Hinblick auf das Seinsproblem als solches.

Die Angst ist diejenige Grundbefindlichkeit, die vor das Nichts stellt. Das Sein des Seienden ist aber überhaupt nur verstehbar — und darin liegt die tiefste Endlichkeit der Transzendenz — wenn das Dasein im Grunde seines Wesens sich in das Nichts hineinhält. Dieses Sichhineinhalten in das Nichts ist kein beliebiges und zuweilen versuchtes „Denken“ des Nichts, sondern ein Geschehen^a, das allem Sichbefinden inmitte des schon Seienden zugrundeliegt und in einer fundamentalontologischen Analytik des Daseins nach seiner inneren Möglichkeit aufgeheilt werden muß.

Die so, d. h. fundamentalontologisch verstandene „Angst“ nimmt der „Sorge“ von Grund aus die Harmlosigkeit einer kategorialen Struktur. Sie gibt ihr die dem Grundexistenzial notwendig eigene Schärfe und bestimmt so die Endlichkeit im Dasein nicht als vorhandene Eigenschaft, sondern als das ständige, obzwar meist verborgene Erzittern alles Existierenden.

Allein, die Herausarbeitung der Sorge als der transzendentalen Grundverfassung des Daseins ist nur das erste Stadium der Fundamentalontologie. Für den weiteren Gang zum Ziel muß sich gerade die bestimmende Führung von seiten der Seinsfrage in wachsender Unerbittlichkeit auswirken.

§ 44. Das Ziel der Fundamentalontologie

Der weitere, entscheidende Schritt der existenzialen Analytik ist die konkrete Aufhellung der Sorge als Zeitlichkeit. Weil nun die Problematik der Grundlegung der Metaphysik einen inneren Bezug zur Endlichkeit im Menschen hat, könnte es scheinen, als stehe die Herausarbeitung der „Zeitlichkeit“ im Dienste einer konkreten Bestimmung der Endlichkeit des Men-

^a das Nichtende Verhalten; dieses aber gründet in der *Gelassenheit*

schen als eines „zeitlichen“ Wesens. Das „Zeitliche“ gilt doch gemeinhin als das Endliche.

Aber schon, daß wir im Sinne der vulgären und in ihren Grenzen berechtigten Zeitbestimmung alles endliche Seiende, nicht nur den Menschen, als „zeitliches“ fassen, muß darauf führen, daß die Auslegung des Daseins als Zeitlichkeit sich nicht im Felde der vulgären Erfahrung des Zeitlichen bewegen kann.

Sie ist aber auch nicht deshalb angesetzt, weil die gegenwärtige Philosophie (Bergson, Dilthey, Simmel) eingehender als die frühere „das Leben“ in seiner Lebendigkeit dadurch „lebendiger“ zu fassen versucht, daß sie seinen Zeitcharakter bestimmt.

Vielmehr: wenn die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit das Ziel der Fundamentalontologie ist, dann muß sie einzig vom Seinsproblem als solchem motiviert sein. Damit aber eröffnet sich erst der fundamentalontologische, d. h. der in „Sein und Zeit“ einzig leitende, Sinn der Frage nach der Zeit.

Die fundamentalontologische Grundlegung der Metaphysik in „Sein und Zeit“ muß sich als Wiederholung verstehen. Die Stelle aus Platons „Sophistes“, die die Betrachtung eröffnet, dient nicht zur Dekoration, sondern als Hinweis darauf, daß in der antiken Metaphysik die Gigantomachie über das Sein des Seienden entbrannt ist. In diesem Kampf muß schon — mag die Seinsfrage dort noch so allgemein und vieldeutig gestellt sein — sichtbar werden, in welcher Weise hier das Sein als solches verstanden wird. Sofern aber in dieser Gigantomachie die Seinsfrage allererst als solche erkämpft und noch nicht in der gekennzeichneten Weise als Problem der inneren Möglichkeit des Seinsverständnisses ausgearbeitet wird, kann weder die Auslegung des Seins als solchen noch gar der hierzu notwendige Horizont der Auslegung als solcher ausdrücklich ans Licht kommen. Um so eindringlicher gilt es bei der Wiederholung des Problems hineinzuhören in die Art und Weise,

wie sich das Philosophieren in diesem ersten Kampf um das Sein gleichsam spontan über dieses ausspricht.

Die vorliegende Untersuchung kann freilich keine thematische Darstellung, geschweige denn Interpretation, der Grundbewegungen dieser Gigantomachie geben. Ein Hinweis auf Handgreifliches muß genügen.

Was liegt darin, daß die antike Metaphysik das *ὄντως ὄν* — das Seiende, das so seiend ist, wie Seiendes nur seiend sein kann — als *ἀεὶ ὄν* bestimmt? Das Sein des Seienden wird hier offenbar als Beständigkeit und Ständigkeit verstanden. Welcher Entwurf liegt in diesem Seinsverständnis? Der Entwurf auf die Zeit; denn auch die „Ewigkeit“, etwa als das „nunc stans“ genommen, ist als das „ständige“ „Jetzt“ durch und durch nur aus der Zeit begreiflich.

Was liegt darin, daß das eigentlich Seiende als *οὐσία, παρούσα* verstanden wird in einer Bedeutung, die im Grunde das „Anwesen“, den unmittelbar und jederzeit gegenwärtigen Besitz, die „Habe“ bedeutet?

Dieser Entwurf verrät: Sein heißt Beständigkeit in Anwesenheit.

Häufen sich so nicht, und zwar im spontanen Verständnis des Seins, die Zeitbestimmungen? Hält sich das unmittelbare Seinsverständnis nicht durch und durch in einem ursprünglichen, aber auch selbstverständlichen Entwurf des Seins auf die Zeit?

Bewegt sich dann nicht im vorhinein aller Kampf um das Sein im Horizont der Zeit?

Ist es dann zu verwundern, wenn die ontologische Auslegung des Was-seins des Seienden sich im *τὸ τί ἦν εἶναι* ausspricht? Liegt in diesem „was immer schon war“ nicht das Moment der ständigen Anwesenheit, und zwar jetzt sogar im Charakter der Vorgängigkeit, beschlossen?

Genügt es aber dann, das „Apriori“, das in der Tradition der Ontologie als Charakter der Seinsbestimmungen gilt, einfach damit zu erläutern, daß man sagt, dieses „Früher“ habe

„natürlich“ nichts mit der „Zeit“ zu tun? Gewiß, nicht mit der Zeit, die das vulgäre Zeitverständnis kennt. Aber ist dieses „Früher“ damit positiv bestimmt, und ist damit der lästige Zeitcharakter beseitigt? Kehrt er nicht als verschärftes Problem wieder?

Und ist es denn nur eine mehr oder minder glückliche, irgendwo und irgendwann einmal entstandene Gewohnheit, daß wir „von selbst“ bei der Einteilung des Seienden, d. h. bei der Unterscheidung des Seienden hinsichtlich seines Seins, es als zeitliches, unzeitliches und überzeitliches bestimmen?

Wo liegt aber der Grund für dieses spontane und selbstverständliche Verstehen des Seins aus der Zeit? Ist auch nur der Versuch da, im Sinne eines ausgearbeiteten Problems zu fragen, warum das so ist und warum es gar geschehen muß?

Das Wesen der Zeit, so wie es von Aristoteles in der für die nachkommende Geschichte der Metaphysik entscheidenden Weise herausgestellt wurde, gibt darauf keine Antwort. Im Gegenteil: es läßt sich zeigen, daß gerade diese Analyse der Zeit von einem Seinsverständnis geleitet wird, das — sich selbst verborgen in seinem Tun — das Sein als beständige Anwesenheit versteht und demgemäß das „Sein“ der Zeit vom „Jetzt“ her bestimmt, d. h. von dem Charakter der Zeit aus, der in ihr je und ständig anwesend ist, d. h. im antiken Sinne eigentlich ist.

Nun gilt zwar die Zeit auch für Aristoteles als etwas in der „Seele“, im „Gemüt“ Geschehendes. Aber weder ist die Bestimmung des Wesens der Seele, des Gemütes, des Geistes, des Bewußtseins des Menschen primär und entscheidend von der Grundlegungsproblematik der Metaphysik her geleitet, noch ist die Zeit im Vorblick auf diese Problematik ausgelegt, noch ist gar die Auslegung der transzendentalen Grundstruktur des Daseins als Zeitlichkeit im Sinne eines Problems begriffen und durchgeführt.

Aus der philosophierenden „Erinnerung“ an den verborgenen Entwurf des Seins auf die Zeit als das innerste Geschehen im Seinsverständnis der antiken und nachkommenden Meta-

physik erwächst einer Wiederholung der Grundfrage der Metaphysik die Aufgabe, den von dieser Problematik geforderten Rückgang in die Endlichkeit im Menschen so durchzuführen, daß im Da-sein als solchem die Zeitlichkeit als transzendente Urstruktur sichtbar wird.

Auf dem Wege zu diesem Ziel der Fundamentalontologie, d.h. zugleich im Dienste der Herausarbeitung der Endlichkeit im Menschen, wird die existenziale Interpretation von Gewissen, Schuld und Tod notwendig. Die transzendente Auslegung der Geschichtlichkeit auf dem Grunde der Zeitlichkeit soll zugleich einen Vorbegriff von der Seinsart desjenigen Geschehens geben, das in der Wiederholung der Seinsfrage geschieht. Metaphysik ist nichts, was von Menschen nur „geschaffen“ wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwerfung, geschieht im Dasein als solchem. Die „Metaphysik“ ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch überhaupt geschieht.

Die Metaphysik des Daseins, die sich in der Fundamentalontologie zur Ausbildung bringen soll, ist nicht als eine neue Disziplin im Rahmen der schon vorhandenen beansprucht, sondern in ihr bekundet sich der Wille zur Erweckung der Einsicht, daß das Philosophieren als ausdrückliche Transzendenz des Daseins geschieht.

Wenn die Problematik der Metaphysik des Daseins als die von „Sein und Zeit“ benannt wird, so kann jetzt aus der Verdeutlichung der Idee einer Fundamentalontologie klar geworden sein, daß in diesem Titel das „und“ das zentrale Problem in sich birgt. „Sein“ sowohl wie „Zeit“ brauchen die bisherige Bedeutung nicht aufzugeben, wohl aber muß eine ursprünglichere Auslegung ihr Recht und ihre Grenze begründen.

§ 45. Die Idee der Fundamentalontologie und die Kritik der reinen Vernunft

Kants Grundlegung der Metaphysik mußte, als erstmaliges entschlossenes Fragen nach der inneren Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, auf die Zeit als Grundbestimmung der endlichen Transzendenz stoßen, wenn anders das Seinsverständnis im Dasein gleichsam von selbst^a das Sein auf die Zeit entwirft. Seine Grundlegung der Metaphysik mußte aber auch zugleich über den vulgären Zeitbegriff zurückgetrieben werden zu dem transzendentalen Verständnis der Zeit als reiner Selbstaffektion, die in ihrem Wesen mit der reinen Apperzeption einig ist und in dieser Einheit die Ganzheit einer reinen sinnlichen Vernunft ermöglicht.

Nicht weil die Zeit als „Form der Anschauung“ fungiert und eingangs in der Kritik der reinen Vernunft als solche ausgelegt wird, sondern deshalb, weil das Seinsverständnis aus dem Grunde der Endlichkeit des Daseins im Menschen sich auf die Zeit entwerfen muß^b, gewinnt die Zeit in der wesenhaften Einheit mit der transzendentalen Einbildungskraft die zentrale metaphysische Funktion in der Kritik der reinen Vernunft.

Diese selbst erschüttert so die Herrschaft der Vernunft und des Verstandes. Der „Logik“ ist ihr von alters her ausgebildeter Vorrang in der Metaphysik genommen. Ihre Idee wird fraglich.

Wenn das Wesen der Transzendenz in der reinen Einbildungskraft bzw. ursprünglicher in der Zeitlichkeit gründet, dann ist gerade die Idee der „transzendentalen Logik“ ein Unbegriff, zumal dann, wenn sie noch, entgegen der ursprünglichen Absicht Kants, auf sich gestellt und absolut genommen wird.

^a was heißt das?

^b wie hier die Raumfrage eingeschlossen? „Räumlichkeit“ des Da-seins (Sein und Zeit)

Kant muß etwas von diesem Zusammenbruch der Herrschaft der Logik in der Metaphysik geahnt haben, wenn er von den Grundcharakteren des Seins, der „Möglichkeit“ (Was-sein) und der „Wirklichkeit“ (von Kant „Dasein“ genannt), sagen konnte: „Möglichkeit, Dasein und Notwendigkeit hat noch niemand anders als durch offenbare Tautologie erklären können, wenn man ihre Definition lediglich aus dem reinen Verstande schöpfen wollte.“²⁹⁵

Und doch! Hat Kant nicht in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft dem Verstand die Herrschaft zurückgegeben? Ist nicht zufolge dieser die Metaphysik bei Hegel so radikal wie nie zuvor zur „Logik“ geworden?

Was bedeutet der im deutschen Idealismus anhebende Kampf gegen das „Ding an sich“ anderes als das wachsende Vergessen dessen, was Kant erkämpfte: daß die innere Möglichkeit und die Notwendigkeit der Metaphysik, d. h. ihr Wesen, im Grunde getragen und erhalten werden durch die ursprünglichere Ausarbeitung und verschärfte Erhaltung des Problems der Endlichkeit?

Was ist aus der Kantischen Anstrengung geworden, wenn Hegel die Metaphysik als Logik also erläutert: „Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.“²⁹⁶

Gibt es eindringlichere Beweise dafür, wie wenig selbstverständlich die zur Natur des Menschen gehörige Metaphysik und damit die „Natur des Menschen“ selbst ist?

Werden wir die vorgelegte fundamentalontologische Interpretation der Kritik der reinen Vernunft so verstehen wollen, daß wir in ihrem Besitz uns klüger dünken als die großen

²⁹⁵ A 244, B 302.

²⁹⁶ Wissenschaft der Logik. Einleitung. WW Bd. III, S. 35 f.

Vorfahren? Oder liegt in unserem eigenen Bemühen, wenn wir es überhaupt vergleichen dürfen, am Ende nicht auch ein verborgenes Ausweichen vor etwas, was wir — und zwar nicht zufällig — nicht mehr sehen?

Vielleicht hat sich durch die fundamentalontologisch orientierte Interpretation der Kritik der reinen Vernunft die Problematik einer Grundlegung der Metaphysik verschärft, wenngleich nur so, daß sie vor dem Entscheidenden haltmacht. So bleibt nur das Eine, die Untersuchung durch Fragen offenzuhalten.

Folgt der transzendentalen Analytik im weiteren Sinne, auf deren Auslegung sich die Untersuchung beschränkte, nicht eine „transzendente Dialektik“? Wenn diese zunächst auch nur die kritische Anwendung der gewonnenen Einsicht in das Wesen der *Metaphysica generalis* auf die Zurückweisung der überlieferten *Metaphysica specialis* sein mag, liegt in dieser scheinbar nur negativen Charakteristik der transzendentalen Dialektik nicht auch eine positive Problematik?

Und wenn sich diese in derselben Frage konzentrierte, die, obzwar verborgen und nicht ausgearbeitet, alle bisherige Problematik der Metaphysik schon leitete, im Problem der Endlichkeit des Daseins?

Kant sagt, der „transzendente Schein“, dem die überlieferte Metaphysik ihre Möglichkeit verdanke, sei ein notwendiger. Muß diese transzendente Unwahrheit nicht hinsichtlich ihrer ursprünglichen Einheit mit der transzendentalen Wahrheit aus dem innersten Wesen der Endlichkeit im Dasein positiv begründet werden? Gehört zu diesem Wesen der Endlichkeit das Unwesen jenes Scheins?

Bedarf dann aber das Problem des „transzendentalen Scheins“ nicht einer Befreiung aus derjenigen Architektonik, in die es Kant — gemäß seiner Orientierung an der überlieferten Logik — zwängt, zumal, wenn die Logik überhaupt durch die Kantische Grundlegung als möglicher Grund und Leitfaden für die Problematik der Metaphysik erschüttert ist?

Welches ist das transzendente Wesen der Wahrheit überhaupt? Wie ist dieses und das Unwesen der Unwahrheit zumal im Grunde der Endlichkeit des Daseins ursprünglich einig mit der Grundbedürftigkeit des Menschen, als ein in das Seiende geworfenes Seiendes, dergleichen wie Sein verstehen zu müssen?

Hat es einen Sinn und besteht ein Recht, den Menschen auf Grund seiner innersten Endlichkeit — daß er der „Ontologie“, d. h. des Seinsverständnisses, bedarf — als „schöpferisch“ und somit als „unendlich“ zu begreifen, wo doch gerade die Idee des unendlichen Wesens nichts so radikal von sich stößt wie eine Ontologie?

Läßt sich aber die Endlichkeit im Dasein auch nur als Problem entwickeln ohne eine „vorausgesetzte“ Unendlichkeit? Welcher Art ist überhaupt dieses „Voraus-setzen“ im Dasein? Was bedeutet die so „gesetzte“ Unendlichkeit?

Wird sich die Seinsfrage aus all dieser Fraglichkeit wieder in ihrer elementaren Wucht und Weite herausdrängen? Oder sind wir allzusehr schon zu Narren der Organisation, des Betriebes und der Schnelligkeit geworden, als daß wir die Freunde des Wesentlichen, Einfachen und Stetigen sein könnten, in welcher „Freundschaft“ (*φιλία*) allein die Zuwendung zum Seienden als solchem sich vollzieht, aus der die Frage nach dem Begriff des Seins (*σοφία*) — die Grundfrage der Philosophie — erwächst?

Oder bedürfen wir auch dazu erst der Erinnerung ? —

So sei denn Aristoteles das Wort gegeben:

Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν . . (Metaphysik Z 1, 1028 b 2 sqq.)

Anhang

I.

Aufzeichnungen zum Kantbuch

1. zum Kantbuch

Genommen als 1. einseitige Auslegung Kants, 2. als Vorläuferschaft für „Sein und Zeit“ — beides *verworren gedacht*.

Den „Kant an sich“ zu entdecken bleibe der Kantphilologie überlassen. Auch dann, wenn sich herausstellen sollte, daß sie sogar einiges aus der gewaltsamen Heideggerschen Interpretation gelernt hat.

Aber die Frage ist: das *Problem der Metaphysik* und das *sagt — die Seinsfrage*.

Allerdings selbst als „*geschichtliche*“ Einleitung“ zu „Sein und Zeit“ begrenzter Sinn — nicht „historisch“, sondern — „Auseinandersetzung“.

2. Kantbuch

ein Versuch, dem Ungesagten nachzudenken, statt Kant auf sein Gesagtes festzuschreiben. Das Gesagte ist das Dürftige, das Ungesagte erfüllt mit Reichtum.

3.

Die Unterscheidung von *analytischen* und *synthetischen* Urteilen und diese Urteilsweisen je für sich als Charaktere der Endlichkeit aufweisen.

Endliches Denken ist eine Tautologie, so wie runder Kreis. Was heißt: das Denken ist *endlich*?

4. Kritik der Urteilkraft

Asthetik

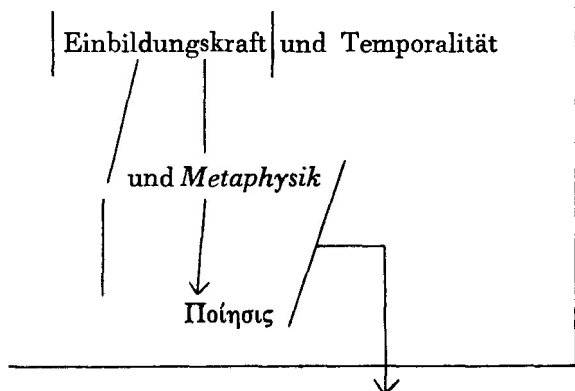
Nur so weit beachtet, um zu sehen, daß sie nicht widerspricht.

Aber jetzt höchste Bestätigung der Auslegung; vgl. § 59, S. 258!!, ebenso 238; das Intelligible! worauf der Geschmack (Reflexion — Einbildungskraft) hinausieht (in sich selbst hinein!!).

5.

Vgl. Kants Entwurf einer „Wissenschaft der *Ontologie* als immanenten Denkens“. Brief an Sig. Beck. 20. I. 92 (WW (Cassirer) X, S. 115 ob.).

6. Kantbuch



Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe her deren Wesensherkunft

7.

Der IV. Abschnitt übersetzt ins Französische in *Qu' est-ce que la métaphysique?* durch H. Corbin, 1938.

Wirkung auf Sartre entscheidend; von da „Sein und Zeit“ erst verstanden.

vgl. mein französisches Vorwort zu dieser Übersetzung.

5. Okt. 45

8. *Reflexionsbegriffe*

vgl. B 316 ff. Auseinandersetzung mit Leibniz — logischer Dogmatismus!

vgl. Begriff überhaupt, empirischer Begriff, reiner Verstandesbegriff (Kategorie), reiner Vernunftbegriff (Idee).

„unter welchen subjektiven Bedingungen . . . können wir zu Begriffen gelangen“? B 316.

Wenn wir so fragen, stehen wir in der reflexio (Überlegung), nicht im „geradezu“ Erfassen (Darlegung) der *Gegenstände*, um von ihnen Begriffe zu bekommen (Voraussetzung die grundsätzliche Verschiedenheit von Sinnlichkeit und Verstand vgl. B 327).

Reflektierend achten wir auf das Verhältnis von gegebenen Vorstellungen, d. h. hier Begriffen, „zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen“ (vgl. *Modalität!*) (*Sinnlichkeit* und *Verstand* B 316 (Einbildungskraft? Vernunft?)).

Nur durch diesen überlegenden Rückblick auf das Erkenntnisvermögen „kann das Verhältnis der Vorstellungen untereinander richtig bestimmt werden“ (Verhältnis der Begriffe, d. h. das Urteil und seine Wahrheit (B 317)), d. h. nur so auszumachen, in *welchem Vermögen* sie zusammengehören! welchem sie ihre spezifische Einheit verdanken (was für eine Synthesis).

Die reflexio — mithin: Frage nach der Einheit des Mannigfaltigen gegebener Vorstellungen (Begriffe), genauer: *nach dem*

Forum, vor dem sie „*verglichen*“ werden, „*verknüpft*“ werden — *discursus*! und d. h. zugleich nach der a priori Einheit-gebenden Instanz!

Zu welcher Erkennttniskraft gehört ein gegebener Begriff?

Die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt wird immer in einer Erkennttniskraft angestellt. Diese Vergleichung kann ich nur mit der Erkennttniskraft „*zusammenhalten*“ und ausmachen, unterscheiden, ob die Vorstellungen gemeint sind, beim Vergleichen, als zum reinen Verstand oder zur Sinnlichkeit gehörend — „*transzendente Überlegung*“ —, *wie in der Vergleichung das Vergleichene überhaupt gemeint ist — ob ontisch — oder ontologisch*; ob zur Sinnlichkeit gehörig oder zum reinen Verstand, B 324, durch das, was in ihnen vorgestellt ist, „ihre Objekte“ B 325, d. h. Bestimmung des „*transzendentalen Ortes*“ (ib.). Daher B 319 (vgl. 318): „die transzendente Überlegung“ „geht auf die Gegenstände selbst“ (ist nicht bloß logische Komparation, d. h. geradezu vergleichen der Vorstellungen als solcher), sondern ist als transzendente Reflexion „der Grund der Möglichkeit der objektiven Komparation“ B 319.

Beantwortung der Frage: für welche Erkennttniskraft soll das Vorgestellte Gegenstand sein? Ohne diese transzendente Überlegung schleicht sich „*Amphibolie*“ ein: „*Verwechslung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung*“ B 326.

Durch Kategorien wird „*dargestellt*“, „was den Begriff eines Gegenstandes ausmacht“ (B 325), was zu einem Objekt als solchem gehört.

Durch die „*vier Titel*“ der Reflexionsbegriffe wird nur dargestellt „*die Vergleichung der Vorstellungen, welche vor dem Begriffe von Dingen vorhergeht*.“

Genauer — die formalen ontologischen (!) Möglichkeiten des Vergleichens überhaupt unangesehen des transzendentalen Ortes der Vorstellungen.

Dieses Problem ist wichtig für Kant, weil gerade die dogmatische Metaphysik der formalen Logik im weitesten Sinne über-

antwortet ist (vgl. B 326 über *Leibniz*!); d. h. die Denkungsart, die a priori über Dinge urteilen will, vgl. B 319.

9. *Materie – Form* (vgl. B 322 ff.)

1) rein formalisiert genommen – und aus dem Begriff des Verstandes – als *Bestimmenden*, determinans – d. h. Bejahend-Verneinenden, *prädiszierenden* (Baumgarten) geschöpft und zugleich *transzendental*, d. h. mit Beziehung auf Möglichkeit der Erkenntnis von Gegenständen überhaupt. Hier wird ausgedrückt: Bestimmendes – Bestimmbares.

Das aber nur möglich auf Grund der Intentionalität-Transzendenz des Daseins. Hier liegt die Bedingung der Möglichkeit und formale Notwendigkeit dieser Korrelation.

Ich darf sie aber nicht formal allgemein erfinden und in die Luft stellen.

Bei Kant hier schon der Ansatz, weil die formale Logik – nicht fundamentalontologisch verwurzelt ist, sondern nur an sich – das Sicherste.

vgl. B 345: „die Apperzeption, und, mit ihr, das Denken geht vor aller möglichen bestimmten Anordnung der Vorstellungen vorher“. Hier die Voraussetzung, die Kant mit Descartes und Leibniz festhält – das ursprünglichste Apriori ist für ihn das „Ich-denke“, und darin hat der Vorrang der Logik seinen Grund!

Daß daher Descartes' Voraussetzung gerade noch bei Kant in einer ganz anderen Problematik wirksam ist, verhindert ihre ursprüngliche Einbettung am meisten, und daher kann man gerade diese Voraussetzung am wenigsten übersehen oder einfach wegstreichen.

Sie ist gleichbedeutend mit dem Verkennen des Problems der Transzendenz.

2) muß aber zugleich die Vorherrschaft dieser Scheidung destruiert und auf das ontisch-ontologische Korrelat zurückgeführt werden.

Sie ist motiviert durch den ontologischen Unterschied der Antike ὕλη — εἶδος, und dieser entspringt dem *Herstellungshorizont*, d. h. aus ganz bestimmter Verabsolutierung des *Seinsbegriffes*. Seiendes als Vorhandenes und Erkenntnis = bestimmende Anschauung desselben.

3) Die Herrschaft der Formalisierung muß gebrochen werden durch den Nachweis, daß so zwar alles interpretierbar, aber zugleich auch alles in ein Schema gezwängt, das von ursprünglich gewonnener ontologischer Problematik und auch der logischen ablenkt.

Rein logisch *transzendental* genommen ist *materia* das Primäre. Bestimmen setzt voraus Bestimmbares. Daher scheint es merkwürdig: bei Raum und Zeit die Form als das Primäre zu setzen vor Materie, die diese allererst bestimmbar macht, d. h. begegnen läßt, B 324. Man darf hier aber nicht nach bloßen Begriffen von Dingen selbst rein intellektuell urteilen, sondern auf Erscheinungen zu sehen, hier gehen Raum und Zeit vor allen Datis vorher. Über die Anwendung des Materie-Begriffes vgl. B 322/23.

Materie — metaphysisch erklärt — rein zugangsmäßig, nicht durch Prädikate, die ihr als Objekt zukommen, = „Gegenstand“ äußerer Sinne, Gegenstand der Empfindung, „das Eigentlich-empirische der sinnlichen Anschauung“, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* I. Erklärung, Anmerkung 2.

II.

Ernst Cassirer :
Philosophie der symbolischen Formen.
2. Teil: Das mythische Denken. Berlin 1925

Der vorliegende zweite Band des Cassirerschen Hauptwerkes ist dem Andenken Paul Natorps gewidmet. Der Titel „Das mythische Denken“ könnte dazu verleiten, das vorwaltende Thema der Untersuchung in einer Abhebung der mythischen Denkhandlung von der rein logischen finden zu wollen. Statt dessen soll gerade die Unselbständigkeit des mythischen „Denkens“ als „Verstandeshandlung“ durch den Nachweis vor Augen gelegt werden, daß es in eins mit einer zugehörigen „Anschauungsform“ in einer spezifischen „Lebensform“ gründet. „Denken“ besagt hier soviel wie „Sinnen und Trachten“, das allerdings seine eigene „Denkform“ (Weise des Auslegens und Bestimmens) hat. Die Absicht der Untersuchung geht sonach auf eine Enthüllung des „Mythos“ als einer eigenständigen Möglichkeit des menschlichen Daseins, der eine eigene Wahrheit zukommt. C. nimmt mit dieser Fragestellung ausdrücklich die Einsicht *Schellings* auf, „d. h. es ist alles in ihr (der ‚Mythologie‘) so zu verstehen, wie sie es ausspricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes gesagt wäre“ (Einführung in die Philosophie der Mythologie. S. W. 2. Abt. I, 195). Der Mythos, „das Schicksal eines Volkes“ (*Schelling*), ist ein „objektiver Prozeß“, dem das Dasein selbst unterworfen bleibt, gegen den es frei werden kann, aber nie so, daß es ihn von sich abstößt. Wenn C. schon die Grundeinsicht *Schellings* festhält, im Mythos „kein Gebrechen des Geistes“, nicht einen bloßen Schein, sondern eine eigene „bildende Kraft“ sieht, so faßt er doch die Aufgabe einer *Philosophie* des Mythos gegenüber der *Schellingschen* spekulativen Metaphysik anders. Eine empirisch-psychologische „Erklärung“ des Mythos vermag frei-

lich nie ein *philosophisches* Verständnis zu gewinnen. C. versucht daher unter Festhaltung der „Objektivität“ des Mythos und bei Ablehnung der psychologischen Interpretation eine „Phänomenologie des mythischen Bewußtseins“. Diese gibt sich als eine Erweiterung der transzendentalen Problematik im neukantischen Sinne: die Einheit der „Kultur“, nicht nur die „Natur“ als Gesetzmäßigkeit des Geistes zu begreifen. Die „Objektivität“ des Mythos liegt in seiner rechtverstandenen „Subjektivität“; er ist ein eigenes geistiges „schaffendes Prinzip der Weltgestaltung“ (S. 19).

Diesem in der Einleitung (S. 1-36) gekennzeichneten Ansatz gemäß gibt C. eine Interpretation des Mythos als „Denkform“ (I. Abschn. S. 39-91), als „Anschauungsform“ (II. Abschn. S. 95-188), als „Lebensform“ (III. Abschn. S. 191-285) und beschließt das Ganze mit einer Charakteristik der „Dialektik des mythischen Bewußtseins“ (IV. Abschn. S. 289-320).

Die Analyse der mythischen *Denkform* beginnt mit einer allgemeinen Kennzeichnung der Weise, in der dem mythischen Bewußtsein Gegenstände entgegenstehen. Als Leitfaden der Charakteristik dient das Gegenstandsbewußtsein der mathematischen Physik nach der Auffassung der Cohenschen Kantinterpretation: aktives Formen eines passiv gegebenen „Chaos von Empfindungen“ zu einem „Kosmos“. Ein Grundzug des mythischen Objektbewußtseins liegt darin, daß eine abgesetzte Grenze zwischen Geträumtem und im Wachen Erfahrenem, zwischen bloß Eingebildetem und Wahrgenommenem, zwischen Bild und abgebildeter Sache, zwischen Wort (Bedeutung) und Ding, zwischen nur Gewünschtem und wirklichem Besitz, zwischen Lebendigem und Totem *fehlt*. Alles bleibt in *einer* gleichmäßigen Seinsebene des unmittelbar Anwesenden, von dem das mythische Dasein benommen ist. Dieses Gegenstandsbewußtsein hat seinen ihm eigentümlichen und genügenden Anspruch auf „Erklärung“ und „Verständnis“. Die Mitanwesenheit von etwas mit etwas anderem „gibt“ die Erklärung: die Schwalbe macht den Sommer. Dieses Mitsichbringen hat den

Charakter der magischen Mächtigkeit (vgl. unten). Was da als Mitbringer fungiert, ist nicht schlechthin beliebig, es bestimmt sich aus dem leitenden Grundzusammenhang der magischen Erfahrung. So willkürlich diese magischen „Wirklichkeitszusammenhänge“ für eine theoretische Naturbetrachtung z. B. sich auch ausnehmen mögen, sie haben doch ihre eigene Wahrheit. Das mythische Denken kennt die analytische Zerfällung des Wirklichen in Kausalreihen nicht. Die Verflochtenheit des magisch Wirklichen bekundet sich deutlich in der Auffassung des Verhältnisses von Ganzem und Teil. Der Teil „ist“ das Ganze selbst, d. h. er hat dessen ungeschmälerte magische Mächtigkeit. Jedes „Ding“ trägt im Ganzen der magischen Kräfte seine Zugehörigkeit zu anderen in sich. Im mythischen Denken gilt „das Gesetz der Konkreszenz oder Koinzidenz der Relationsglieder“ (S. 83).

Im zweiten Abschnitt zeigt C. die Einwirkung dieser Denkform auf das Verstehen von Raum, Zeit und Zahl. Dieser „Formenlehre des Mythos“ wird ein Kap. vorangestellt, das überschrieben ist: „*Der Grundgegensatz*“ (S. 95-106). Schon die Charakteristik des mythischen Gegenstandsbewußtseins zeigte, wie das mythische Dasein vom Anwesenden ergriffen, benommen und überwältigt ist. Anwesenheit besagt gerade Übermächtigkeit; und hierin liegt der Charakter des Außerordentlichen, Unvergleichlichen gegenüber dem Alltäglichen. Dieses aber ist nicht ein nihil negativum. Seinen Charakter des Seins, d. h. den des „Gemeinen“, hat es ja im Horizont eines übermächtigen Ungemeinen. Diese „Urteilung“ von Heiligem und Profanem ist die Grundartikulation des Wirklichen, zu dem sich das mythische Dasein „verhält“, mag das Seiende seiner Sachhaltigkeit nach sein was immer. Dieser Seinscharakter der mythischen „Welt“ und des mythischen Daseins selbst ist der Sinn der *Mana-Vorstellung*, die sich in der Mythenforschung der letzten Jahrzehnte immer deutlicher als eine oder gar *die* Grundkategorie des mythischen „Denkens“ herausstellt. Das Mana bezeichnet nicht einen bestimmten Kreis von Objekten,

es läßt sich auch nicht gewissen „geistigen“ Kräften zuweisen. Das Mana ist der allgemeinste Seinscharakter, das „Wie“, in dem das Wirkliche alles menschliche Dasein überfällt. Die Ausdrücke „mana“, „wakanda“, „orenda“, „manitu“ sind Interjektionen im unmittelbaren Überfallensein vom andrängenden Seienden (S. 98 ff., 195 f., 228). [Vgl. auch *E. Cassirer*, Sprache und Mythos. Studien der Bibliothek Warburg. 1925, S. 52 ff., wo eine noch durchsichtigere Interpretation der Mana-Vorstellung im Zusammenhang mit dem Problem der Sprache gegeben ist.]

In der ursprünglichen Benommenheit durch das manahaft Wirkliche vollzieht das mythische Dasein die Artikulation der Dimensionen, in denen sich Dasein als solches immer schon bewegt: die Auslegung und „Bestimmung“ von Raum, Zeit und Zahl. Die spezifisch mythische Modalisierung auch dieser „Vorstellungen“ charakterisiert der Verf. in ständiger Abhebung gegen die begriffliche Auslegung, die diese Phänomene in der neuzeitlichen mathematisch-physikalischen Erkenntnis erfahren haben.

Das „Grundgefühl des Heiligen“ und die mit ihm gegebene „Urteilung“ zeichnen sowohl die Gesamtauffassung des *Raumes* vor, als auch die Art der einzelnen Grenzsetzungen innerhalb seiner. Die ursprüngliche Gliederung des Raumes, in der er überhaupt allererst enthüllt ist, unterscheidet zwei „Bezirke“: einen „heiligen“, ausgezeichneten, entsprechend umhegten, geschützten und einen „gemeinen“, jederzeit jedermann zugänglichen. Der Raum ist aber nie zuvor „an sich“ gegeben, um dann erst mythisch „gedeutet“ zu werden, sondern das mythische Dasein entdeckt „den“ Raum allererst in der genannten Weise. Dabei wird die mythische Raumorientierung überall geleitet durch den Gegensatz von Tag und Nacht, der sich seinerseits primär mythisch bekundet, d. h. in der spezifisch manahaften Mächtigkeit alles Dasein in seinen Bann zwingt. Sofern die dergestalt enthüllte Räumlichkeit überhaupt den möglichen Aufenthalt des Daseins mitbestimmt, kann der Raum und seine

je faktische Gliederung zu einem Schema der mannigfaltigsten Daseinsbezüge werden (vgl. z. B. die verwickelte Klasseneinteilung des totemistischen Anschauungskreises). Das mythische Dasein verschafft sich so eine gleichförmige, leicht beherrschbare Gesamtorientierung.

Noch ursprünglicher als der Raum ist die *Zeit* für das mythische Dasein konstitutiv. Bei der Kennzeichnung dieser Zusammenhänge legt C. den vulgären Zeitbegriff zugrunde und versteht unter dem „zeitlichen“ Charakter des Mythos das „in-der-Zeit-sein“ z. B. der Götter. Die „Heiligkeit“ des mythisch Wirklichen ist durch seine Herkunft bestimmt. Die Vergangenheit als solche erweist sich als das echte und letzte Warum alles Seienden. In der Periodik der Jahreszeiten, in der Rhythmik der Lebensphasen und Altersstufen bekundet sich die Mächtigkeit der Zeit. Die einzelnen Zeitabschnitte sind „heilige Zeiten“, das Verhalten zu ihnen, weit entfernt von einem bloßen Rechnen, regelt sich durch bestimmte Kulte und Riten (z. B. Initiationsriten). Die Zeitordnung ist, als Schicksalsordnung, eine kosmische Macht und offenbart so in ihrer Gesetzmäßigkeit eine alles Tun des Menschen durchdringende Verbindlichkeit. Kalendarische Regelung und sittliche Bindung sind in der Macht der Zeit noch verschmolzen. Das mythisch-religiöse Grundverhältnis zur Zeit kann nun eine einzelne Zeitrichtung besonders akzentuieren. Die Abwandlungen des jeweils verschiedenen Zeitgefühls und die darin vorgezeichneten Auffassungen der Zeit machen „eine der tiefsten Differenzen im Charakter der einzelnen Religionen“ aus. C. zeigt (S. 150 ff.) in den Hauptzügen die typischen Bilder der Zeit bei den Hebräern, Persern, Indern, in der chinesischen und ägyptischen Religion und in der griechischen Philosophie.

Auch die *Zahlen* und Zahlverhältnisse sind im mythischen Dasein aus dem Grundcharakter alles dessen, was irgendwie ist, aus der Mächtigkeit her verstanden. Jede Zahl hat ihre „individuelle Physiognomie“, ihre eigene magische Kraft. Gleichzähliges gibt sich — mag es sachhaltig noch so verschie-

denartig sein — gemäß dem Prinzip der Konkreszenz als ein und dasselbe Wesen: „alle Magie ist zum großen Teil Zahlen-Magie“ (S. 178). Zahlenmäßige Bestimmtheit besagt nicht Einordnung in eine Reihe, sondern Zugehörigkeit zu einem bestimmten Machtbezirk des Ungemeinen. Die Zahl ist die Mittlerin, die das Ganze der mythischen Wirklichkeit in der Einheit einer macht-vollen Weltordnung verknüpft. So vielfältig sich die mythischen Zahlenlehren gestalten mögen, so verschiedenartig die mythische Auszeichnung einzelner Zahlen (der Drei, der Sieben z. B.) ist, es lassen sich dennoch gewisse ursprüngliche Vorzeichnungen für die Heiligung bestimmter Zahlen aus der Grundart der jeweiligen mythischen Räumlichkeit und Zeitlichkeit aufweisen: die Heiligung der Vierzahl z. B. aus den Himmelsgegenden. Ferner geht die Heiligung der Siebenzahl zurück auf die in den Mondphasen sich bekundende Mächtigkeit der Zeit auf dem Wege einer der Anschauung sich gleichsam von selbst darbietenden Vierteilung des achtundzwanzigtägigen Monats. In der mythischen Auszeichnung der Dreizahl dagegen blickt noch das ursprüngliche Personverhältnis von Vater, Mutter und Kind durch, wie ja auch in der Sprache Dual und Trial auf das Verhältnis des Ich, Du und Er zurückweisen — ursprünglich *mächtige* Bezüge, deren Zahlhaftigkeit selbst noch ganz in dem Charakter des mythisch Wirksamen verhaftet bleibt.

Von der Analyse der mythischen Objektwelt, der Art ihrer Entdeckung und Bestimmung wendet sich dieselbe Fragestellung der „*subjektiven Wirklichkeit*“ und ihrer Enthüllung im Mythos zu. C. beginnt diese Erörterungen mit einer grundsätzlichen und treffenden Kritik des „Animismus“, der immer noch in den verschiedensten Spielarten die Fragestellungen der ethnologischen Forschung beherrscht. Die Welt des mythischen Daseins läßt sich nicht einfach aus den jeweils herrschenden Seelenvorstellungen deuten; denn zunächst bleibt das „Subjekt“ als solches gerade verhüllt. Sofern nun aber das mythische Dasein sich selbst überhaupt bekannt ist, wird es dabei wiederum

auch nicht aus einer rein dinglich aufgefaßten Welt her ge-
deutet. Objekt und Subjekt und das Verhältnis beider versteht
das mythische Dasein im Horizont dessen, was sich überhaupt
als Charakter des Wirklichen bekundet, vom *mana* her. Und
es gilt nun gerade zu zeigen, wie das mythische Dasein, das in
seinem „unbestimmten Lebensgefühl“ allem Seienden ver-
haftet bleibt, eine eigene, in seiner spezifischen Seinsart, d. h.
seinem „Tun“ verwurzelte „Auseinandersetzung“ zwischen
Welt und Ich vollzieht. Der primär im Tun entdeckte und um-
grenzte Kreis des Wirklichen macht in einer eigentümlichen
Rückstrahlung auf das Tun selbst dieses in seinen verschiedenen
„Vermögen“ mit offenbar. Im Horizont der magischen Mäch-
tigkeit ist auch das eigene Tun ein magisches Wirken. „Die
erste Kraft, mit der der Mensch sich als ein Eigenes und Selb-
ständiges den Dingen gegenüberstellt, ist die Kraft des *Wun-
sches*“ (S. 194). „Die Fülle der Göttergebilde, die er sich schafft,
leitet ihn nicht nur durch den Kreis des gegenständlichen Seins
und Geschehens, sondern vor allem durch den Kreis seines
eigenen Wollens und Vollbringens hindurch und erhellt ihm
diesen Kreis von innen her“ (S. 251). Der weitere Prozeß der
Enthüllung der „Subjektivität“ und ihrer Verhaltungen voll-
zieht sich im Übergang von den Naturmythen zu den Kultur-
mythen, bis schließlich in der mehr oder minder magiefreien
Handhabung des Werkzeugs der Seinszusammenhang der Din-
ge von sich aus als eigenständiger offenbar wird, indem der
Mensch sich selbst aus der magischen Verhaftung an die Dinge
befreit und im *Zurücktreten von der Welt* sie gerade „objektiv“
sich begegnen läßt.

So wenig mithin das Subjekt sich findet im Ausgang und
Rückgang von puren gegenüberstehenden Dingen, so wenig
ist für die Enthüllung der Subjektivität ein gegliedertes Ich-
Du-Verhältnis noch irgendwelche Gesellschaftsform primär
konstitutiv. Der Totemismus, der zu Unrecht als Grundphä-
nomen des mythischen Daseins angesetzt wird, läßt sich nicht
soziologisch erklären. Vielmehr bedarf alle soziale Gliederung

und die in ihr mitgegebene individuelle ebenso wie der Totemismus selbst einer „Begründung“ aus der ursprünglichen Seinsart des mythischen Daseins und der in ihm herrschenden Mana-Vorstellung. Das eigentliche Problem des Totemismus liegt darin, daß nicht nur überhaupt Mensch und Tier bzw. Pflanze in gewissen Verflechtungen stehen, sondern daß je *besondere* Gruppen ihr besonderes Totemtier besitzen. Ackerbauer, Hirt und Jäger finden sich in einer je eigenen Angewiesenheit auf Pflanzen und Tiere, was sich unmittelbar als magische Verwandtschaft bekundet, zugleich aber ermöglicht, in der Rückstrahlung die betreffenden menschlichen Lebenskreise als solche ausdrücklich werden zu lassen. Der Totemismus ist nicht durch bestimmte Pflanzen- und Tierarten verursacht, sondern entspringt aus elementaren Daseinsbezügen des Menschen zu seiner Welt.

Nur bei Zugrundelegung der Mana-Vorstellung läßt sich dann auch begreifen, wie das individuelle *Selbstbewußtsein* sich ausbildet und der „Begriff“ der *Seele* sich artikuliert. Was späterhin begrifflich als Körper und Seele, Leben und Tod unterschieden wird, das ist zwar für das mythische Dasein immer auch schon wirklich, aber im Modus der magischen Mächtigkeit, gemäß der auch der Tote *ist* und eine seelische Kraft sich bekundet, wenn auch der betr. Mensch nicht leibhaftig begegnet. Gerade in der Einheit der magischen Wirksamkeit können die einzelnen Seelenkräfte bzw. „Seelen“ gespalten auftreten und nebeneinanderwohnen. Entsprechend wird auch die „Entwicklung“ des einzelnen Daseins auf verschiedene Subjekte verteilt, zwischen denen bestimmte Übergänge stattfinden. Dem mythischen Dasein steht innerhalb seiner Bedrängtheit durch die magischen Mächte auch die „eigene“ Seele als eine „fremde“ Macht gegenüber. Auch da, wo die Vorstellung von Schutzgeistern wach wird, ist das eigene Selbst gleichsam noch eine Macht, die sich des einzelnen Ich annimmt. Erst auf höheren Stufen wird der magische Dämon zum Daimonion und Genius, so daß sich am Ende das Dasein nicht von einer fremden

Macht her bestimmt, sondern aus dem, was es frei von sich her für sich selbst als sittliches Subjekt *vermag*.

Wenn die Mächtigkeit und Ungemeinheit des Göttlichen das mythische Dasein primär und durchgängig beherrscht, dann kann das Grundverhalten zur Wirklichkeit nie ein bloßes Anschauen sein, sondern gleichermaßen ein Wirken, das sich als *Kultus* und *Ritus* ausbildet. Alle mythische Erzählung ist immer nur nachträglicher Bericht der heiligen Handlungen. In diesen degegen stellt sich das mythische Dasein unmittelbar dar. Je früher sich der Kult ausbildet, um so mehr tritt das *Opfer* in den Mittelpunkt. Das Opfer ist zwar ein Verzicht, aber doch zugleich eine *selbstvollzogene* Handlung, in der sich eine gewisse Entbindung von der ausschließlichen Macht der magischen Kräfte vorbereitet. Darin enthüllt sich aber die freie Macht des Daseins und zugleich weitet sich die Kluft zwischen Mensch und Gott, um auf höherer Stufe eine erneute Überwindung zu fordern.

So wird der Mythos als eine einheitliche eigengesetzliche Kraft des Bildens sichtbar. Das mythische Gestalten zeigt eine innere Dialektik, in der frühere Formen weiter- und umgebildet, aber nicht einfach abgestoßen werden. Der mythische „Prozeß“ vollzieht sich am Dasein selbst ohne Reflexion. Wenn er seine Möglichkeiten durchlaufen hat, reift er selbst seiner eigenen Überwindung entgegen. C. sucht diese Dialektik an den verschiedenen Stellungen zu zeigen, die der Mythos zu seiner eigenen Bildwelt einnimmt (S. 290 ff.).

Der vorstehende knappe Bericht mußte darauf verzichten, auf das reiche ethnologische und religionsgeschichtliche Material auch nur hinzuweisen, das C. seiner Interpretation des Mythos zugrundelegt und mit der ihm eigenen durchsichtigen und gewandten Darstellungsgabe in die einzelnen Analysen einfügt. Hierbei bot dem Verf. die Bibliothek Warburg in Hamburg sowohl mit ihren reichen und seltenen Beständen, als auch besonders in ihrer ganzen Anlage eine ungewöhnliche Hilfe (Vorw. S. XIII f.). Von den Analysen mythischer Phä-

nomene seien besonders genannt die der Funktion des Werkzeugs in der Enthüllung der Objektwelt (S. 261 ff.) und die des Opfers (S. 273 ff.). —

Die Stellungnahme zu der gekennzeichneten Philosophie des Mythos muß nach drei Hinsichten erfolgen. Einmal ist zu fragen: Was leistet diese Interpretation für die Grundlegung und Leitung der positiven Wissenschaften vom mythischen Dasein (Ethnologie und Religionshistorie)? Sodann bedarf es der Prüfung der Fundamente und methodischen Prinzipien, auf denen die philosophische Wesensanalyse des Mythos ihrerseits ruht. Und schließlich erhebt sich die grundsätzliche Frage nach der konstitutiven Funktion des Mythos im menschlichen Dasein und im All des Seienden überhaupt.

In der Richtung der ersten Frage erweist sich C.s Werk als eine wertvolle Leistung. Es bringt die Problematik der positiven Mythenforschung auf eine grundsätzlich höhere Stufe durch den vielfältig ausgeführten Nachweis, daß der Mythos sich nie durch den Rückgang auf bestimmte Objektkreise innerhalb der mythischen Welt „erklären“ läßt. Die so gerichtete Kritik der naturalistischen, totemistischen, animistischen und soziologischen Erklärungsversuche ist überall eindeutig und durchschlagend. Sie gründet sich ihrerseits auf die vorgreifende Bestimmung des Mythos als einer eigengesetzlichen Funktionsform des Geistes. Wenn sich diese Auffassung des Mythos in der empirischen Forschung durchsetzt, dann ist sowohl für die erste Aufnahme und Auslegung neuentdeckter Tatbestände, als auch für die verarbeitende Durchdringung der bisherigen Ergebnisse ein sicherer Leitfaden gewonnen.

Soll nun aber die vorliegende Interpretation des Mythos nicht nur mit Rücksicht auf diese Leitfadenfunktion in den positiven Wissenschaften, sondern ihrem *eigenen philosophischen* Gehalt nach beurteilt werden, dann erheben sich folgende Fragen: ist die Vorbestimmung des Mythos als Funktionsform des bildenden Bewußtseins ihrerseits zureichend begründet, wo liegen die Fundamente einer solchen freilich unumgänglichen Begrün-

dung, sind diese Fundamente selbst genügend gesichert und ausgearbeitet? C.s *Begründung* seiner leitenden Vorbestimmung des Mythos als bildender Kraft des Geistes („symbolische Form“) ist wesentlich eine *Berufung* auf Kants „Kopernikanische Drehung“, wonach alle „Wirklichkeit“ als Gebilde des gestaltenden Bewußtseins gelten soll.

Zunächst kann mit guten Gründen bezweifelt werden, ob C.s und überhaupt die neukantisch-erkenntnistheoretische Auslegung dessen, was Kant mit der „Kopernikanischen Drehung“ meint, den Kern der transzendentalen Problematik als einer ontologischen in ihren wesentlichen Möglichkeiten trifft. Aber davon abgesehen: läßt sich die Kritik der reinen Vernunft einfach „erweitern“ zu einer „Kritik der Kultur“? Ist es denn so sicher oder nicht gar höchst fraglich, ob allein schon die Fundamente für Kants eigenste transzendente Interpretation der „Natur“ ausdrücklich freigelegt und begründet sind? Wie steht es um die überall unabweisbare ontologische Ausarbeitung der Verfassung und Seinsart dessen, was unbestimmt genug bald „Bewußtsein“, bald „Leben“, bald „Geist“, bald „Vernunft“ genannt wird? Allein, noch *vor* aller Frage der möglichen Anlehnung an Kant im Sinne einer „Erweiterung“ seines Problems, gilt es doch allererst die grundsätzlichen Problem-erfordernisse selbst zu klären, die der Ansatz des Mythos als einer Funktionsform des „Geistes“ in sich birgt. Von hier aus kann allein auch entschieden werden, ob und wieweit eine Übernahme Kantischer Fragestellungen bzw. Schemata innerlich möglich und berechtigt ist.

Die Wesensinterpretation des Mythos als einer Möglichkeit des menschlichen Daseins bleibt solange zufällig und richtungslos, als sie nicht auf eine radikale Ontologie des Daseins im Lichte des Seinsproblems überhaupt gegründet werden kann. Die hier erwachsenden grundsätzlichen Probleme sind an dieser Stelle nicht zu erörtern. Es mag genügen, durch eine immanente Kritik der C.schen Interpretation des Mythos einige Hauptprobleme in ihrer Unabweislichkeit sichtbar zu machen, um so

einer *philosophischen* Verschärfung und Klärung der von C. gestellten Aufgabe zu dienen. C. selbst betont (Vorw. S. XIII), seine Untersuchung wolle „lediglich ein erster Anfang sein“.

Die Orientierung an der neukantischen Bewußtseinsproblematik ist so wenig förderlich, daß sie gerade das Fußfassen im Problemzentrum verhindert. Das zeigt schon die Anlage des Werkes. Statt die Interpretation des mythischen Daseins in einer zentralen Charakteristik der Seinsverfassung dieses Seienden anzusetzen, beginnt C. mit einer Analyse des mythischen Gegenstandsbewußtseins, seiner Denk- und Anschauungsform. Zwar sieht C. völlig klar, daß die Denk- und Anschauungsform in die mythische „Lebensform“ als die „geistige Urschicht“ zurückverfolgt werden müssen (S. 89 ff.). Aber die *ausdrückliche und systematische* Aufhellung des Ursprungs der Denk- und Anschauungsform aus der „Lebensform“ ist gleichwohl nicht durchgeführt. Daß diese Ursprungszusammenhänge nicht ans Licht kommen, ja selbst das Problem der möglichen inneren Verklammerung von Lebensform, Anschauungs- und Denkform nicht gestellt ist, zeigt die Unbestimmtheit des systematischen Ortes der *Mana-Vorstellung*, auf die C. zwangsläufig bei allen wesentlichen mythischen Phänomenen zurückkommt. Unter den Denkformen wird die Mana-Vorstellung nicht abgehandelt, andererseits aber auch nicht als Anschauungsform nachgewiesen. Sie wird thematisch erörtert im Übergang von der Denkform zur Anschauungsform unter dem Titel „Der Grundgegensatz“, der mehr eine Verlegenheit ausdrückt, als daß er eine strukturelle Bestimmung dieser „Vorstellung“ aus dem Strukturganzen des mythischen Daseins überhaupt darstellt. Zugleich aber wird die Mana-Vorstellung doch wieder als „fundamentale Denkform“ bezeichnet. Zwar bleibt C.s Analyse der Mana-Vorstellung gegenüber den landläufigen Deutungen insofern wichtig, als er das Mana nicht wie ein Seiendes unter anderem Seienden faßt, sondern darin das „Wie“ alles mythisch Wirklichen, d. h. das Sein dieses Seienden sieht. Aber nun erwächst erst das zentrale Problem, sofern gefragt werden muß:

ist diese fundamentale „Vorstellung“ im mythischen Dasein einfach vorhanden oder gehört sie zur ontologischen Verfassung des mythischen Daseins und als was? In der Mana-Vorstellung bekundet sich nichts anderes als das zu jedem Dasein überhaupt gehörige *Seinsverständnis*, das sich je nach der Grundart des Seins des Daseins — also hier des mythischen — in spezifischer Weise abwandelt und im vorhinein Denken und Anschauen erhellt. Diese Einsicht treibt aber weiter zu der Frage: *welches* ist die Grundart des Seins des mythischen „Lebens“, daß in diesem gerade die Mana-Vorstellung als das führende und erhellende Seinsverständnis fungiert? Die mögliche Beantwortung dieser Frage setzt freilich eine vorgängige Ausarbeitung der ontologischen Grundverfassung des Daseins überhaupt voraus. Wenn diese in der *ontologisch* zu verstehenden „Sorge“ liegt [vgl. Sein und Zeit. Jahrb. f. Philos. u. phänomenolog. Forschung Bd. VIII (1927), S. 180-230], dann zeigt sich, daß das mythische Dasein primär durch die „Geworfenheit“ bestimmt ist. Daß und wie von der „Geworfenheit“ her in die ontologische Struktur des mythischen Daseins eine begründete Artikulation kommt, läßt sich hier nur andeuten.

In der „Geworfenheit“ liegt ein Ausgeliefertsein des Daseins an die Welt derart, daß ein solches In-der-Welt-sein von dem, woran es ausgeliefert ist, überwältigt wird. Übermächtigkeit vermag sich als solche überhaupt nur zu bekunden *für* ein Ausgeliefertsein an In solcher Angewiesenheit an das Übermächtige ist das Dasein *von* diesem benommen und vermag sich daher nur als zugehörig zu und verwandt mit diesem Wirklichen selbst zu erfahren. In der Geworfenheit hat sonach alles irgendwie enthüllte Seiende den Seinscharakter der Übermächtigkeit (mana). Wird die ontologische Interpretation gar bis zu der spezifischen „Zeitlichkeit“ vorgetrieben, die der Geworfenheit zugrunde liegt, dann läßt sich ontologisch verständlich machen, *warum* und *wie* sich das mana-haft Wirkliche je gerade in einer spezifischen „Augenblicklichkeit“ bekundet. In der Geworfenheit liegt ein eigenes Umgetriebenwerden, das

von sich aus für das jeweils immer überraschende Außerordentliche offen ist. Am Leitfaden der Mana-Vorstellung müssen sodann die spezifischen „Kategorien“ des mythischen Denkens „deduziert“ werden.

Eine andere von den vorigen unablässbare Gruppe von Phänomenen ergibt sich aus der Frage nach dem Grundverhalten und Zusichselbstverhalten des mythischen Daseins. Die „erste Kraft“ (Mächtigkeit), in der sich dem mythischen Dasein sein eigenes Sein offenbart, ist nach C. die Kraft des *Wunsches* (S. 194). Aber *warum* ist sie die erste? Es gilt auch die Verwurzelung dieses Wunsches in der Geworfenheit sichtbar zu machen und nachzuweisen, wie auf Grund eines eigentümlichen Nichtüberschauens der vielen Möglichkeiten der (bloße) Wunsch diese Kraft des Erwirkens haben kann. Nur wenn das Wünschen selbst zuvor mana-haft verstanden ist, kann es sich als solche „Wirkung“ bekunden. Wenn aber das Wünschen die „Auseinandersetzung“ zwischen Welt und Ich konstituieren soll, dann bleibt zu beachten, daß dergl. Verhaltungen des mythischen Daseins immer nur Weisen sind, gemäß denen die *Transzendenz* des Daseins zu seiner Welt *enthüllt*, aber nie erst hergestellt wird. Die „Auseinandersetzung“ *gründet* in der Transzendenz des Daseins. Und das mythische Dasein kann *sich* wiederum nur deshalb *mit* den „Objekten“ identifizieren, weil es als ein In-der-Welt-sein zu einer Welt sich verhält. Wie nun aber diese rechtverstandene Transzendenz zum Dasein gehören kann, muß gezeigt werden. Der Ansatz eines Chaos von „Empfindungen“, die „geformt“ werden, reicht für das philosophische Problem der Transzendenz nicht nur nicht aus, sondern verdeckt schon das ursprüngliche Phänomen der Transzendenz als die Bedingung der Möglichkeit für jegliche „Passivität“. Daher kommt auch bei C. in die Rede von den „Eindrücken“ eine grundsätzliche Verwirrung: bald ist die rein empfindungsmäßige Affektion gemeint, bald aber das Benommensein von dem mana-haft verstandenen Wirklichen selbst. Das mana wird nun allerdings im mythischen Dasein selbst

nicht als Seinsart begriffen, sondern selbst mana-haft, d. i. als ein Seiendes vorgestellt. Deshalb sind auch die ontischen Deutungen des mana nicht völlig im Unrecht.

C. spricht oft bei der Charakteristik der bildenden Kraft des Mythos von der mythischen *Phantasie*. Aber dieses Fundamentalvermögen bleibt völlig ungeklärt. Ist sie eine Denkform oder eine Anschauungsform oder beides oder gar keines von beiden? Schon hier hätte eine dem Neukantianismus allerdings fernliegende Orientierung an dem Phänomen der transzendentalen Einbildungskraft und seiner ontologischen Funktion innerhalb der Kr. d. r. V. und in der Kr. d. U. zum mindesten deutlich machen können, daß eine Interpretation des mythischen Seinsverständnisses weit verwickelter und abgründiger ist, als sich das nach C.s Darstellung ausnimmt.

Schließlich sei noch auf die *methodische* Maxime hingewiesen, an deren Leitfaden C. die Phänomene des Daseins zu interpretieren versucht: „Die Grundregel, die alle Entwicklung des Geistes beherrscht: daß der Geist erst in seiner Äußerung zu seiner wahrhaften und vollkommenen Innerlichkeit gelangt“ (S. 242, vgl. S. 193, 229, 246, 267). Auch hier bedarf es der Begründung, warum diese Grundregel besteht, und der Beantwortung der grundsätzlichen Frage: welches ist die Seinsverfassung des menschlichen Daseins überhaupt, daß es gleichsam nur auf dem Umweg über die Welt zum eigenen Selbst kommt? Was besagt Selbstheit und Selbständigkeit?

Aber mit all dem ist das philosophische Fundamentalproblem des Mythos noch nicht erreicht: in welcher Weise gehört der Mythos überhaupt zum Dasein als solchem; in welcher Hinsicht ist er ein wesentliches Phänomen innerhalb einer universalen Interpretation des Seins überhaupt und dessen Abwandlungen? Ob zur Lösung oder auch nur Ausarbeitung dieser Fragen eine „Philosophie der symbolischen Formen“ zureicht, möge hier unerörtert bleiben. Eine Stellungnahme hierzu läßt sich erst gewinnen, wenn nicht nur *alle* „symbolischen Formen“ dargestellt, sondern vor allem auch die Grundbegriffe dieser Systeme

matik eindringlich ausgearbeitet und auf ihre letzten Fundamente gebracht sind. [Vgl. jetzt die freilich noch recht allgemein gehaltenen und allzu freischwebenden Erörterungen C.s in seinem Vortrag: Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. Zeitschr. f. Ästhetik und allgem. Kunstwiss. XXI (1927), S. 295 ff.].

Die aufgeworfenen kritischen Fragen können das Verdienst C.s insofern nicht schmälern, als es gerade darin liegt, erstmals wieder seit Schelling den Mythos als systematisches Problem in den Gesichtskreis der Philosophie gestellt zu haben. Die Untersuchung wird auch ohne die Einfügung in eine „Philosophie der symbolischen Formen“ ein wertvoller Ausgang für eine erneute Philosophie des Mythos bleiben. Freilich nur dann, wenn entschlossener als bislang wieder begriffen wird, daß eine noch so reiche und dem herrschenden Bewußtsein entgegenkommende Darstellung der Phänomene des Geistes nie schon die Philosophie selbst ist, deren Not erst aufbricht, wenn ihre wenigen seit der Antike unbewältigten, elementaren Grundprobleme erneut ergriffen sind.

III. Davoser Vorträge

Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik

Die Vorlesungen sollten die These erweisen: Kants Kritik der reinen Vernunft ist eine, bzw. die erste, ausdrückliche Grundlegung der Metaphysik.

(Negativ heißt das gegen die traditionelle Interpretation des Neukantianismus: sie ist keine Theorie der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis — überhaupt keine Erkenntnistheorie.)

Durch die Aufhellung dieser Grundlegung der Metaphysik sollte zugleich deutlich werden, daß und wie die Frage nach dem Wesen des Menschen innerhalb einer „Metaphysik von der Metaphysik“ wesentlich ist.

Das Hauptgewicht der Darlegungen wurde darauf gelegt, den inneren Zug der Problematik der Grundlegung, die Hauptschritte und ihre Notwendigkeit aufzuweisen.

Demgemäß ist die Gliederung des Ganzen dreifach:

1. die Grundlegung der Metaphysik im Ansatz,
2. die Grundlegung der Metaphysik in der Durchführung,
3. die Grundlegung der Metaphysik in ihrer Ursprünglichkeit.

ad 1. Der Ansatz Kants in der überlieferten Metaphysik bestimmt die Form des Problems. Sofern die *metaphysica specialis* die Erkenntnis des Übersinnlichen (Weltganzen, Seele [Unsterblichkeit], Gott) die „eigentliche Metaphysik“ (Kant) ausmacht, lautet die Frage nach deren Möglichkeit allgemein also: wie ist Erkenntnis von Seiendem überhaupt möglich? Sofern zur Möglichkeit der Erkenntnis von Seiendem das vorgängige Verstehen der Seinsverfassung des Seienden gehört, wird die Frage nach der Möglichkeit der ontischen Erkenntnis zurückgeworfen auf die nach der Möglichkeit der *ontologischen*, d. h. die Grundlegung der *metaphysica specialis* konzentriert

sich auf die Grundlegung der *metaphysica generalis* (Ontologie).

Es wird sodann gezeigt, wie diese Frage nach der Möglichkeit der Ontologie die Problemform einer „Kritik der reinen Vernunft“ annimmt.

ad 2. Für das Verständnis der Durchführung der Grundlegung ist es entscheidend, sich klar zu machen, daß und wie im vorhinein die reine *menschliche*, d. h. *endliche* Vernunft allein den Bezirk der Problematik umgrenzt. Zu diesem Zweck ist es notwendig, das Wesen der endlichen Erkenntnis überhaupt und die Grundcharaktere der Endlichkeit als solcher herauszustellen. Hieraus erwächst erst die Einsicht in den metaphysischen — nicht psychologischen und sensualistischen — Begriff der Sinnlichkeit als endlicher Anschauung. Weil die Anschauung des Menschen endlich ist, bedarf sie des Denkens, das als solches durch und durch endlich ist. (Die Idee eines unendlichen Denkens ist ein Widersinn.)

Endliche Erkenntnis besteht aus „zwei Grundquellen des Gemütes“ (Sinnlichkeit und Verstand) oder aus „zwei Stämmen“, die „vielleicht“ aus einer „gemeinsamen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“.

Die Aufhellung der Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis (synthetische Erkenntnis a priori) wird zur Frage nach dem Wesen einer „reinen“ (erfahrungsfreien) Synthesis von reiner Anschauung und reinem Denken.

Die Hauptstadien der Durchführung der Grundlegung sind daher folgende:

a) Herausstellung der *Elemente* des Wesens reiner Erkenntnis: d. h. reiner Anschauung (Raum, Zeit) und reinen Denkens (transzendente Ästhetik und Analytik der Begriffe).

b) Charakteristik der *Wesenseinheit* dieser Elemente in der reinen Synthesis (§ 10 der 2. Auflage).

c) Aufhellung der *inneren Möglichkeit* dieser Wesenseinheit, d. h. der reinen Synthesis (transzendente Deduktion).

d) Enthüllung des *Grundes* der Möglichkeit des Wesens der ontologischen Erkenntnis (Schematismuskapitel).

ad 3. Die Grundlegung in ihrer Ursprünglichkeit.

Ergebnis des Vorigen: Der Grund der Möglichkeit der synthetischen Erkenntnis a priori ist die transzendente Einbildungskraft. Kant hat im Verlauf der Grundlegung entgegen dem leitenden Ansatz eine *dritte* Grundquelle des Gemütes eingeführt.

Diese liegt nicht „zwischen“ den beiden angesetzten Stämmen, sondern ist deren Wurzel.

Dies wird gezeigt dadurch, daß reine Sinnlichkeit und reiner Verstand auf die Einbildungskraft zurückgeführt werden — nicht nur diese, sondern theoretische *und* praktische Vernunft in ihrer Geschiedenheit und Einheit.

Der Ansatz in der Vernunft ist so gesprengt worden.

Damit hat Kant sich selbst durch seinen Radikalismus vor eine Position gebracht, vor der er zurückschrecken mußte.

Sie besagt: Zerstörung der bisherigen Grundlagen der abendländischen Metaphysik (Geist, Logos, Vernunft).

Sie verlangt eine radikale erneute Enthüllung des Grundes der Möglichkeit der Metaphysik als Naturanlage des Menschen, d. h. eine auf die Möglichkeit der Metaphysik als solche gerichtete Metaphysik des Daseins, die die Frage nach dem Wesen des Menschen stellen muß in einer Weise, die *vor* aller philosophischen Anthropologie und Kulturphilosophie liegt.

IV.

Davoser Disputation zwischen
Ernst Cassirer und Martin Heidegger

Cassirer: Was versteht Heidegger unter Neukantianismus? Wer ist der Gegner, an den Heidegger sich gewandt hat? Ich meine, es gibt kaum einen Begriff, der so wenig deutlich umschrieben wäre wie der des Neukantianismus. Was schwebt Heidegger vor, wenn er anstelle der Neukantianischen Kritik seine eigene phänomenologische einsetzt? Der Neukantianismus ist der Sündenbock der neueren Philosophie. Mir fehlt aber der existierende Neukantianer. Ich wäre dankbar für eine Klärung darüber, wo hier eigentlich der Gegensatz liegt. Ich glaube, es ergibt sich gar kein wesentlicher Gegensatz. Man muß den Begriff „Neukantianismus“ nicht substantiell, sondern funktionell bestimmen. Es handelt sich nicht um die Art der Philosophie als dogmatisches Lehrsystem, sondern um eine Richtung der Fragestellung. Ich muß gestehen, daß ich in Heidegger hier einen Neukantianer gefunden habe, wie ich ihn nicht in ihm vermutet hätte.

Heidegger: Wenn ich zunächst Namen nennen soll, so sage ich: Cohen, Windelband, Rickert, Erdmann, Riehl. Das Gemeinsame des Neukantianismus kann man nur verstehen aus seinem Ursprung. Die Genesis ist die Verlegenheit der Philosophie bezüglich der Frage, was ihr eigentlich noch bleibt im Ganzen der Erkenntnis. Um 1850 ist es so, daß sowohl die Geistes- als die Naturwissenschaften die Allheit des Erkennbaren besetzt haben, so daß die Frage entsteht: was bleibt noch der Philosophie, wenn die Allheit des Seienden unter die Wissenschaften aufgeteilt ist? Es bleibt nur noch Erkenntnis der Wissenschaft, nicht des Seienden. Und unter diesem Gesichtspunkt ist dann der Rückgang auf Kant bestimmt. Kant wurde infolgedessen gesehen als Theoretiker der mathema-

tisch-physikalischen Erkenntnistheorie. Erkenntnistheorie ist der Aspekt, unter dem Kant gesehen wurde. Selbst Husserl ist zwischen 1900 und 1910 in gewissem Sinne in die Arme des Neukantianismus gefallen.

Ich verstehe unter Neukantianismus die Auffassung der Kritik der reinen Vernunft, die den Teil der reinen Vernunft, der bis zur transzendentalen Dialektik führt, erklärt als Theorie der Erkenntnis mit Bezug auf die Naturwissenschaft. Mir kommt es darauf an zu zeigen, daß das, was hier als Theorie der Wissenschaften herausgenommen wird, für Kant unwesentlich war. Kant wollte keine Theorie der Naturwissenschaft geben, sondern wollte die Problematik der Metaphysik zeigen, und zwar der Ontologie. Worauf es mir ankommt, ist, diesen Kerngehalt des positiven Grundstücks der Kritik der reinen Vernunft in die Ontologie positiv hereinzuarbeiten. Auf Grund meiner Interpretation der Dialektik als Ontologie glaube ich zeigen zu können, daß das Problem des Scheins in der transzendentalen Logik, das bei Kant nur negativ da ist, wie es zunächst scheint, ein positives Problem ist, daß das fraglich ist: ist der Schein nur eine Tatsache, die wir konstatieren, oder muß das ganze Problem der Vernunft so gefaßt werden, daß man von vornherein begreift, wie zur Natur des Menschen notwendig der Schein gehört.

Cassirer: Man versteht Cohen nur richtig, wenn man ihn historisch versteht, nicht bloß als Erkenntnistheoretiker. Ich fasse meine eigene Entwicklung nicht als Abfall von Cohen auf. Natürlich hat sich mir im Laufe meiner Arbeit vieles anders ergeben, und vor allem die Stellung der mathematischen Naturwissenschaft habe ich zwar anerkannt, aber sie kann nur als ein Paradigma stehen, nicht als das Ganze des Problems. Und dasselbe gilt von Natorp. Nun auf die systematischen Kernprobleme Heideggers.

In einem Punkt besteht zwischen uns Übereinstimmung, daß die produktive Einbildungskraft auch mir in der Tat für

Kant zentrale Bedeutung zu haben scheint. Darauf bin ich durch meine Arbeit an dem Symbolischen geführt. Das kann man nicht lösen, ohne es auf das Vermögen der produktiven Einbildungskraft zurückzuführen. Die Einbildungskraft ist die Beziehung alles Denkens auf die Anschauung. *Synthesis speciosa* nennt Kant die Einbildungskraft. Die *Synthesis* ist die Grundkraft des reinen Denkens. Kant kommt es aber nicht auf die *Synthesis* schlechthin an, sondern in erster Linie auf die *Synthesis*, die sich der *Spezies* bedient. Aber dieses *Spezies*problem führt in den Kern des Bildbegriffes, des Symbolbegriffes.

Wenn man das Ganze des Werks Kants ins Auge faßt, brechen große Probleme durch. Das eine Problem ist das Freiheitsproblem. Das war für mich immer das eigentliche Hauptproblem Kants. Wie ist Freiheit möglich? Kant sagt, diese Frage lasse sich so nicht begreifen. Wir begreifen nur die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Dagegen möchte ich nun einmal die Kantische Ethik stellen: Der kategorische Imperativ muß so beschaffen sein, daß das Gesetz, das aufgestellt wird, nicht etwa nur für Menschen, sondern für alle Vernunftwesen überhaupt gilt. Hier ist plötzlich dieser merkwürdige Übergang. Die Beschränktheit auf eine bestimmte Sphäre fällt plötzlich ab. Das Sittliche als solches führt über die Welt der Erscheinungen hinaus. Das ist doch das entscheidende Metaphysische, daß nun an diesem Punkt ein Durchbruch erfolgt. Es handelt sich um den Übergang zum *mundus intelligibilis*. Das gilt fürs Ethische, und im Ethischen wird ein Punkt erreicht, der nicht mehr relativ ist auf die Endlichkeit des erkennenden Wesens, sondern da wird nun ein Absolutes gesetzt. Das kann historisch nicht beleuchtet werden. Man kann sagen, ein Schritt, den Kant nicht hätte vollziehen dürfen. Aber wir können das Faktum nicht leugnen, daß das Freiheitsproblem in dieser Weise gestellt ist, daß es die ursprüngliche Sphäre durchbricht.

Und das knüpft an Heideggers Ausführungen an. Die außerordentliche Bedeutung des Schematismus kann man nicht

überschätzen. An diesem Punkt sind die größten Mißverständnisse in der Interpretation Kants unterlaufen. Aber im Ethischen verbietet er den Schematismus. Denn er sagt: Unsere Freiheitsbegriffe usw. sind Einsichten (nicht Erkenntnisse), die sich nicht mehr schematisieren lassen. Es gibt einen Schematismus der theoretischen Erkenntnis, aber nicht der praktischen Vernunft. Es gibt allenfalls etwas anderes, das, was Kant die Typik der praktischen Vernunft nennt. Und zwischen Schematismus und Typik macht er einen Unterschied. Es ist nötig zu verstehen, daß man nicht durchdringen kann, wenn man nicht den Schematismus hier wieder aufgibt. Der Schematismus ist auch für Kant der terminus a quo, aber nicht der terminus ad quem. In der Kritik der praktischen Vernunft treten neue Probleme auf, und dieser Ansatzpunkt des Schematismus wird zwar immer festgehalten von Kant, aber auch erweitert. Kant ist von Heideggers Problem ausgegangen. Aber dieser Kreis hat sich ihm erweitert.

Zusammenfassung: Diese Erweiterung war darum notwendig, weil ein Problem im Mittelpunkt steht: Heidegger hat herausgestellt, daß unsere Erkenntniskraft eine endliche ist. Sie ist relativ und sie ist gebunden. Dann entsteht aber die Frage: Wie kommt ein solches endliches Wesen überhaupt zur Erkenntnis, zur Vernunft, zur Wahrheit?

Und nun zu den sachlichen Fragen. Heidegger stellt einmal das Problem der Wahrheit und sagt: Wahrheiten an sich oder ewige Wahrheiten kann es überhaupt nicht geben, sondern Wahrheiten, sofern sie überhaupt bestehen, sind relativ auf das Dasein. Und nun folgt: Ein endliches Wesen kann überhaupt ewige Wahrheiten nicht besitzen. Es gibt für die Menschen keine ewigen und notwendigen Wahrheiten. Und hier bricht das ganze Problem wieder auf. Für Kant war gerade das Problem: Wie kann, unbeschadet derjenigen Endlichkeit, die Kant selbst aufgewiesen hat, wie kann es nichtsdestoweniger notwendige und allgemeine Wahrheiten geben? Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Solche Urteile,

die nicht lediglich in ihrem Gehalt endlich sind, sondern in ihrem Gehalt allgemein notwendig sind? Das ist das Problem, weswegen Kant auf die Mathematik exemplifiziert: Die endliche Erkenntnis setzt sich in ein Verhältnis zur Wahrheit, das nicht wieder ein „Nur“ entwickelt. Heidegger hat gesagt, Kant habe keinen Aufweis der Möglichkeit der Mathematik gegeben. Ich meine, die Frage ist wohl gestellt in den Prolegomena, aber es ist nicht die einzige Frage und kann nicht die einzige Frage sein. Aber auch diese rein theoretische Frage: Wie kommt dieses endliche Wesen zu einer Bestimmung von Gegenständen, die als solche nicht an die Endlichkeit gebunden sind? muß erst geklärt werden.

Meine Frage ist nun: Will Heidegger auf diese ganze Objektivität, auf diese Form der Absolutheit, die Kant im Ethischen, Theoretischen und in der Kritik der Urteilskraft vertreten hat, verzichten? Will er sich ganz zurückziehen auf das endliche Wesen, oder, wenn nicht, wo ist für ihn der Durchbruch zu dieser Sphäre? Ich frage das, weil ich es wirklich noch nicht weiß. Denn bei Heidegger liegt erst die Fixierung des Durchgangspunktes. Aber ich glaube, Heidegger kann dabei nicht stehen bleiben können und wollen. Er muß selbst einmal diese Fragen stellen. Und dann, glaube ich, tauchen ganz neue Probleme auf.

Heidegger: Zunächst zur Frage der mathematischen Naturwissenschaften. Man kann sagen, daß die Natur als eine Region des Seienden für Kant nicht eine beliebige war. Natur besagt bei Kant nie: Gegenstand der mathematischen Naturwissenschaft, sondern das Seiende der Natur ist das Seiende im Sinne des Vorhandenen. Was Kant eigentlich in der Lehre von den Grundsätzen geben wollte, ist nicht eine kategoriale Strukturlehre des Gegenstandes der mathematischen Naturwissenschaft. Was er wollte, war eine Theorie des Seienden überhaupt. (Heidegger belegt dies.) Kant sucht eine Theorie des Seins überhaupt, ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären, ohne

einen bestimmten Bezirk des Seienden (weder den psychischen, noch den physischen) anzunehmen. Er sucht eine allgemeine Ontologie, die vor einer Ontologie der Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft und vor einer Ontologie der Natur als Gegenstand der Psychologie liegt. Was ich zeigen will, ist, daß die Analytik nicht nur eine Ontologie der Natur als Gegenstand der Naturwissenschaft ist, sondern eine allgemeine Ontologie, eine kritisch fundierte *metaphysica generalis*. Kant sagt selbst: Die Problematik der Prolegomena, die er so illustriert, wie ist Naturwissenschaft möglich usw., ist nicht das zentrale Motiv, sondern das ist die Frage nach der Möglichkeit der *metaphysica generalis* bzw. die Ausführung derselben.

Nun aber das andere Problem der Einbildungskraft. Also Cassirer will zeigen, daß die Endlichkeit transzendent wird in den ethischen Schriften. — Im kategorischen Imperativ liegt etwas, was über das endliche Wesen hinausgeht. Aber gerade der Begriff des Imperativs als solcher zeigt den inneren Bezug auf ein endliches Wesen. Auch dieses Hinausgehen zu einem Höheren ist immer nur ein Hinausgehen zu endlichen Wesen, zu Geschaffenem (Engel). Auch diese Transzendenz bleibt noch innerhalb der Geschöpflichkeit und Endlichkeit. Dieser innere Bezug, der im Imperativ selbst liegt, und die Endlichkeit der Ethik tritt an einer Stelle heraus, wo Kant spricht von der Vernunft des Menschen als der Selbsthalterin, d. h. einer Vernunft, die rein auf sich selbst gestellt ist und sich nicht flüchten kann in ein Ewiges, Absolutes, sich aber auch nicht flüchten kann in die Welt der Dinge. Dieses Dazwischen ist das Wesen der praktischen Vernunft. Ich glaube, man geht fehl in der Auffassung der Kantischen Ethik, wenn man zuvor darauf orientiert ist, wonach das sittliche Handeln sich richtet, und zu wenig sieht die innere Funktion des Gesetzes selbst für das Dasein. Man kann das Problem der Endlichkeit des sittlichen Wesens nicht erörtern, wenn man nicht die Frage stellt: Was heißt hier Gesetz und wie ist die Gesetzmäßigkeit selbst für das

Dasein und die Personalität konstitutiv? Daß etwas vorliegt im Gesetz, das über die Sinnlichkeit hinausgeht, ist nicht zu leugnen. Aber die Frage ist: Wie ist die innere Struktur des Daseins selbst, ist sie endlich oder unendlich?

In dieser Frage des Hinausgehens über die Endlichkeit liegt ein ganz zentrales Problem. Ich habe gesagt, daß es eine besondere Frage ist, nach der Möglichkeit von Endlichkeit überhaupt zu fragen. Denn man kann formal einfach argumentieren: Sobald ich über Endliches aussage und Endliches als Endliches bestimmen will, muß ich schon eine Idee von Unendlichkeit haben. Das sagt zunächst nicht viel. Aber doch so viel, daß hier ein zentrales Problem vorliegt. Daß nun inhaltlich gerade in dem, was man als das Konstitutivum der Endlichkeit herausstellt, dieser Charakter der Unendlichkeit zum Vorschein kommt, will ich daran klar machen, daß ich sagte: Kant bezeichnet die Einbildungskraft des Schematismus als *exhibitio originaria*. Aber diese Originalität ist eine *exhibitio*, eine solche der Darstellung, des freien Sichgebens, worin eine Angewiesenheit auf ein Hinnehmen liegt. Also diese Originalität ist zwar in gewisser Weise da als schöpferisches Vermögen. Der Mensch als endliches Wesen hat eine gewisse Unendlichkeit im Ontologischen. Aber der Mensch ist nie unendlich und absolut im Schaffen des Seienden selbst, sondern er ist unendlich im Sinne des Verstehens des Seins. Sofern aber, wie Kant sagt, das ontologische Verständnis des Seins nur möglich ist in der inneren Erfahrung des Seienden, ist diese Unendlichkeit des Ontologischen wesensmäßig gebunden an die ontische Erfahrung, so daß man umgekehrt sagen muß: Diese Unendlichkeit, die in der Einbildungskraft herausbricht, ist gerade das schärfste Argument für die Endlichkeit. Denn Ontologie ist ein Index der Endlichkeit. Gott hat sie nicht. Und daß der Mensch die *exhibitio* hat, ist das schärfste Argument seiner Endlichkeit. Denn Ontologie braucht nur ein endliches Wesen.

Dann erhebt sich die Gegenfrage Cassirers mit Bezug auf den Begriff der Wahrheit. Bei Kant ist die ontologische Er-

kenntnis die, die allgemein nötig ist, die alle faktischen Erfahrungen vorausnimmt; wobei ich darauf hinweisen darf, daß Kant an mehreren Stellen sagt, das, was Erfahrung möglich macht, die innere Möglichkeit der ontologischen Erkenntnis, ist zufällig. — Wahrheit selbst ist auf das Innigste einig mit der Struktur der Transzendenz, damit, daß das Dasein ein Seiendes ist, das offen ist zu anderen und zu sich selbst. Wir sind ein Seiendes, das sich in der Unverborgenheit von Seiendem hält. Sich so in der Offenbarkeit des Seienden zu halten, das bezeichne ich als In-der-Wahrheit-sein, und ich gehe weiter und sage: Auf Grund der Endlichkeit des In-der-Wahrheit-seins des Menschen besteht zugleich ein In-der-Unwahrheit-sein. Die Unwahrheit gehört zum innersten Kern der Struktur des Daseins. Und hier glaube ich erst die Wurzel gefunden zu haben, wo der metaphysische „Schein“ Kants metaphysisch begründet wird.

Nun zu Cassirers Frage nach allgemein gültigen ewigen Wahrheiten. Wenn ich sage: Wahrheit ist relativ auf das Dasein, so ist das keine ontische Aussage in dem Sinn, daß ich sage: Wahr ist immer nur das, was der einzelne Mensch denkt. Sondern dieser Satz ist ein metaphysischer: Wahrheit kann überhaupt als Wahrheit nur sein und hat als Wahrheit überhaupt nur einen Sinn, wenn Dasein existiert. Wenn Dasein nicht existiert, gibt es keine Wahrheit, dann gibt es überhaupt nichts. Sondern mit der Existenz von so etwas wie Dasein kommt erst Wahrheit ins Dasein selbst. Nun aber die Frage: Wie steht es mit der Gültigkeit der Ewigkeit der Wahrheit? Diese Frage orientiert man immer am Problem der Gültigkeit, am ausgesprochenen Satz, und erst von da kommt man zurück auf das, was gilt. Und dazu findet man dann Werte oder dergl. Ich meine, das Problem muß anders aufgerollt werden. Die Wahrheit ist relativ auf das Dasein. Damit ist nicht gesagt, daß es keine Möglichkeit gäbe, für jedermann das Seiende, so wie es ist, offenbar zu machen. Ich würde aber sagen, daß diese Übersubjektivität der Wahrheit, dieses Hinausbrechen

der Wahrheit über den Einzelnen selbst als In-der-Wahrheit-sein, schon heißt, an das Seiende selbst ausgeliefert sein, in die Möglichkeit versetzt sein, es selbst zu gestalten. Was hier als objektive Erkenntnis ablösbar ist, hat gemäß der jeweiligen faktischen Einzulexistenz einen Wahrheitsgehalt, der als Gehalt über das Seiende etwas sagt. Die eigentümliche Gültigkeit, die ihm zugesprochen wird, ist schlecht interpretiert, wenn man sagt: Gegenüber dem Fluß des Erlebens gibt es ein Beständiges, das Ewige, den Sinn und Begriff. Ich stelle die Gegenfrage: Was heißt denn hier eigentlich ewig? Woher wissen wir denn von dieser Ewigkeit? Ist diese Ewigkeit nicht nur die Beständigkeit im Sinne des *ἀεί* der Zeit? Ist diese Ewigkeit nicht nur das, was möglich ist auf Grund einer inneren Transzendenz der Zeit selbst? Meine ganze Interpretation der Zeitlichkeit hat diese metaphysische Absicht zu fragen: Sind alle diese Titel der transzendentalen Metaphysik: A priori, *ἀεί ὄν, οὐσία* zufällig, oder woher kommen sie? Wenn sie vom Ewigen sprechen, wie sind sie zu verstehen? Sie sind nur zu verstehen und nur möglich dadurch, daß im Wesen der Zeit eine innere Transzendenz liegt, daß die Zeit nicht nur das ist, was die Transzendenz ermöglicht, sondern daß die Zeit selbst in sich horizontalen Charakter hat, daß ich im zukünftigen, erinnernden Verhalten immer zugleich einen Horizont von Gegenwart, Künftigkei und Gewesenheit überhaupt habe, daß hier eine transzendental ontologische Zeitbestimmung sich findet, innerhalb deren allererst so etwas wie die Beständigkeit der Substanz sich konstituiert. — Von der Seite aus ist meine ganze Interpretation der Zeitlichkeit zu verstehen. Und um diese innere Struktur der Zeitlichkeit herauszustellen und um zu zeigen, daß die Zeit nicht nur ein Rahmen ist, in dem die Erlebnisse sich abspielen, um diesen innersten Charakter der Zeitlichkeit im Dasein selbst offenbar zu machen, bedurfte es der Anstrengung meines Buches. Jede Seite in diesem Buch ist geschrieben einzig im Hinblick darauf, daß das Seinsproblem seit der Antike und immer auf die Zeit interpretiert ist in

einem ganz unverständlichen Sinn und daß die Zeit immer dem Subjekt zugesprochen wird. Im Hinblick auf den Zusammenhang dieser Frage mit der Zeit, im Hinblick auf die Frage nach dem Sein überhaupt galt es erst einmal, die Zeitlichkeit des Daseins herauszubringen, nicht in dem Sinne, daß nun mit irgendwelcher Theorie gearbeitet wird, sondern daß in einer ganz bestimmten Problematik die Frage nach dem menschlichen Dasein gestellt wird. — Diese ganze Problematik in „Sein und Zeit“, die vom Dasein im Menschen handelt, ist keine philosophische Anthropologie. Dazu ist sie viel zu eng, viel zu vorläufig. Ich glaube, daß hier eine Problematik vorliegt, wie sie bisher als solche nicht aufgerollt ist, eine Problematik, die bestimmt ist durch die Frage: Wenn die Möglichkeit des Seinsverständnisses und damit die Möglichkeit der Transzendenz des Menschen und damit die Möglichkeit des gestaltenden Verhaltens zum Seienden, des geschichtlichen Geschehens in der Weltgeschichte des Menschen selbst möglich sein soll und wenn diese Möglichkeit gegründet ist auf ein Verständnis des Seins und wenn dies ontologische Verständnis in irgend einem Sinn auf die Zeit orientiert ist, dann ist die Aufgabe: Im Hinblick auf die Möglichkeit von Seinsverständnis die Zeitlichkeit des Daseins herauszustellen. Und darauf sind alle Probleme orientiert. Die Analyse des Todes hat die Funktion, in einer Richtung die radikale Zukünftigkeit des Daseins herauszustellen, nicht aber, eine letzte und eine metaphysische These im Ganzen über das Wesen des Todes herzustellen. Die Analyse der Angst hat die einzige Funktion, nicht ein zentrales Phänomen im Menschen sichtbar zu machen, sondern die Frage vorzubereiten: Auf Grund welches metaphysischen Sinnes des Daseins selbst ist es möglich, daß der Mensch überhaupt vor so etwas gestellt werden kann wie das Nichts? Die Analyse der Angst ist daraufhin gestellt, daß die Möglichkeit, so etwas wie das Nichts nur als Idee zu denken, mit begründet ist in dieser Bestimmung der Befindlichkeit der Angst. Nur wenn ich das Nichts verstehe oder

Angst, habe ich die Möglichkeit, Sein zu verstehen. Sein ist unverständlich, wenn das Nichts unverständlich ist. Und nur in der Einheit des Verstehens von Sein und Nichts springt die Frage des Ursprungs von Warum auf. Warum kann der Mensch nach dem Warum fragen, und warum muß er fragen? Dieses zentrale Problem des Seins, des Nichts und des Warum sind die elementarsten und die konkretesten. Diese Probleme sind es, auf die die ganze Analytik des Daseins orientiert ist. Und ich glaube, aus diesem Vorgreifen wird man schon sehen, daß die ganze Supposition, unter der die Kritik von „Sein und Zeit“ stand, den eigentlichen Kern der Absicht nicht getroffen hat, daß ich andererseits sehr wohl zugeben kann, daß, wenn man gewissermaßen diese Analytik des Daseins in „Sein und Zeit“ geschlossen als eine Untersuchung über den Menschen nimmt und dann die Frage stellt, wie auf Grund dieses Verständnisses des Menschen das Verständnis einer Gestaltung der Kultur und Kulturgebiete möglich sein soll, daß, wenn man diese Frage so stellt, es eine absolute Unmöglichkeit ist, aus dem, was hier vorliegt, etwas zu sagen. All diese Fragen sind inadäquat mit Bezug auf mein zentrales Problem. Ich stelle zugleich eine weitere methodische Frage: Wie muß nun eine solche Metaphysik des Daseins, die ihren Bestimmungsgrund hat in dem Problem, den Boden zu gewinnen für das Problem der Möglichkeit der Metaphysik, angesetzt sein? Liegt ihr nicht eine bestimmte Weltanschauung zugrunde? Ich würde mich mißverstehen, wenn ich sagte, daß ich eine standpunktfreie Philosophie gäbe. Und hier kommt ein Problem zum Ausdruck: das des Verhältnisses von Philosophie und Weltanschauung. Die Philosophie hat nicht die Aufgabe, Weltanschauung zu geben, wohl aber ist Weltanschauung die Voraussetzung des Philosophierens. Und die Weltanschauung, die der Philosoph gibt, ist keine direkte im Sinne einer Lehre, auch nicht im Sinne einer Beeinflussung, sondern die Weltanschauung, die der Philosoph gibt, beruht darin, daß es im Philosophieren gelingt, die Transzendenz des Daseins selbst,

d. h. die innere Möglichkeit dieses endlichen Wesens, sich zum Seienden im Ganzen zu verhalten, radikal zu machen. Anders gewendet: Cassirer sagt: Wir begreifen die Freiheit nicht, sondern nur die Unbegreiflichkeit der Freiheit. Freiheit läßt sich nicht begreifen. Die Frage: Wie ist Freiheit möglich? ist widersinnig. Daraus folgt aber nicht, daß gewissermaßen hier ein Problem des Irrationalen stehen bleibt, sondern, weil Freiheit kein Gegenstand des theoretischen Erfassens ist, vielmehr ein Gegenstand des Philosophierens, so kann das nichts anderes heißen, als daß Freiheit nur ist und sein kann in der Befreiung. Der einzige adäquate Bezug zur Freiheit im Menschen ist das Sich-befreien der Freiheit im Menschen.

Um in diese Dimension des Philosophierens hineinzukommen, was keine Sache einer gelehrten Diskussion ist, sondern eine Sache, über die der einzelne Philosoph nichts weiß, und die eine Aufgabe ist, der der Philosoph sich zu beugen hat, muß diese Befreiung des Daseins im Menschen das Einzige und Zentrale sein, was Philosophie als Philosophieren leisten kann. Und in diesem Sinne würde ich glauben, daß bei Cassirer ein ganz anderer terminus ad quem da ist im Sinne einer Kulturphilosophie, daß diese Frage der Kulturphilosophie erst ihre metaphysische Funktion im Geschehen der Menschheitsgeschichte bekommt, wenn sie nicht eine bloße Darstellung der verschiedenen Gebiete bleibt und ist, sondern zugleich in ihrer inneren Dynamik so verwurzelt wird, daß sie ausdrücklich und von vornherein und nicht nachträglich in der Metaphysik des Daseins selbst als Grundgeschehen sichtbar wird.

Fragen an Cassirer:

1. Welchen Weg hat der Mensch zur Unendlichkeit? Und wie ist die Art, wie der Mensch an der Unendlichkeit teilhaben kann?
2. Ist die Unendlichkeit als privative Bestimmung der Endlichkeit zu gewinnen, oder ist die Unendlichkeit ein eigener Bereich?

3. Wie weit hat die Philosophie die Aufgabe, frei werden zu lassen von der Angst? Oder hat sie nicht die Aufgabe, den Menschen gerade radikal der Angst auszuliefern?

Cassirer: Ad 1. Nicht anders als durch das Medium der Form. Das ist die Funktion der Form, daß der Mensch, indem er sein Dasein in Form verwandelt, d. h. indem er alles, was Erlebnis in ihm ist, nun umsetzen muß in irgend eine objektive Gestalt, in der er sich so objektiviert, daß er damit radikal von der Endlichkeit des Ausgangspunktes nun zwar nicht frei wird (denn dieses ist ja noch bezogen auf seine eigene Endlichkeit), aber indem es aus der Endlichkeit erwächst, führt es die Endlichkeit in etwas Neues hinaus. Und das ist die immanente Unendlichkeit. Der Mensch kann nicht den Sprung machen von seiner eigenen Endlichkeit in eine realistische Unendlichkeit. Er kann aber und muß die Metabasis haben, die ihn von der Unmittelbarkeit seiner Existenz hineinführt in die Region der reinen Form. Und seine Unendlichkeit besitzt er lediglich in dieser Form. „Aus dem Kelche dieses Geisterreiches strömt ihm die Unendlichkeit.“ Das Geisterreich ist nicht ein metaphysisches Geisterreich; das echte Geisterreich ist eben die von ihm selbst geschaffene geistige Welt. Daß er sie schaffen konnte, ist das Siegel seiner Unendlichkeit.

Ad 2. Es ist nicht nur eine privative Bestimmung, sondern ist ein eigener Bereich, aber nicht ein Bereich, der nur rein negativ zum Endlichen gewonnen ist; nicht nur ein Widerstreit zur Endlichkeit ist in der Unendlichkeit konstituiert, sondern es ist gerade in gewissem Sinne die Totalität die Erfüllung der Endlichkeit selbst. Aber diese Erfüllung der Endlichkeit konstituiert eben die Unendlichkeit. Goethe: „Willst du ins Unendliche schreiten, geh nur im Endlichen nach allen Seiten!“ Indem die Endlichkeit sich erfüllt, d. h. nach allen Seiten geht, schreitet sie in die Unendlichkeit hinaus. Das ist das Gegenteil von Privation, ist vollkommene Ausfüllung der Endlichkeit selbst.

Ad 3. Das ist eine ganz radikale Frage, auf die man nur mit einer Art Bekenntnis antworten kann. Die Philosophie hat den Menschen so weit frei werden zu lassen, so weit er nur frei werden kann. Indem sie das tut, glaube ich, befreit sie ihn allerdings in gewissem Sinne radikal von der Angst als bloßer Befindlichkeit. Ich glaube, auch nach Heideggers Ausführungen heute früh, daß Freiheit eigentlich nur auf dem Wege der fortschreitenden Befreiung gefunden werden kann, der ja auch für ihn ein unendlicher Prozeß ist. Ich glaube, daß er dieser Auffassung zustimmen kann. Wenngleich ich sehe, daß hier das schwerste Problem liegt. Ich möchte, daß der Sinn, das Ziel in der Tat die Befreiung in diesem Sinne ist: „Werft die Angst des Irdischen von euch!“ Das ist die Stellung des Idealismus, zu dem ich mich immer bekannt habe.

Pos: Philologische Bemerkung: Beide Herren reden eine ganz verschiedene Sprache. Für uns handelt es sich darum, in diesen zwei Sprachen etwas Gemeinsames herauszuholen. Von Cassirer ist schon ein Übersetzungsversuch gemacht in seinem „Aktionsraum“. Wir müssen von Heidegger die Anerkennung dieser Übersetzung erfahren. Die Übersetzungsmöglichkeit reicht so weit, bis etwas auftaucht, das sich nicht übersetzen läßt. Das sind die Termini, die das Charakteristische einer jeden Sprache herausstellen. Ich habe versucht, in den beiden Sprachen einige dieser Termini zusammenzusuchen, von denen ich zweifle, daß sie sich in die Sprache des anderen übersetzen lassen. Ich nenne die Ausdrücke Heideggers: Das Dasein, das Sein, das Ontische. Umgekehrt die Ausdrücke Cassirers: Das Funktionale im Geist und die Umwandlung des ursprünglichen Raumes in einen anderen. Würde sich finden, daß es von beiden Seiten für diese Termini keine Übersetzung gibt, dann wären es die Termini, in denen der Geist der Cassirerschen und Heideggerschen Philosophie sich unterscheidet.

Heidegger: Cassirer hat in dem ersten Vortrag die Ausdrücke gebraucht: *Terminus a quo* und *terminus ad quem*. Man könnte sagen, daß der *terminus ad quem* bei Cassirer das Ganze einer Kulturphilosophie ist im Sinne einer Aufhellung der Ganzheit der Formen des gestaltenden Bewußtseins. Der *terminus a quo* bei Cassirer ist vollkommen problematisch. Meine Position ist umgekehrt: Der *terminus a quo* ist meine zentrale Problematik, die ich entwickle. Die Frage ist: Ist der *terminus ad quem* bei mir so klar? Der besteht für mich nicht in dem Ganzen einer Kulturphilosophie, sondern in der Frage: *τί τὸ ὄν*; bzw.: Was heißt überhaupt Sein? Von dieser Frage her, einen Boden zu gewinnen für das Grundproblem der Metaphysik, ist für mich die Problematik einer Metaphysik des Daseins erwachsen. Oder um noch einmal zum Kern der Kantinterpretation zu kommen: Meine Absicht war nicht die, gegenüber einer erkenntnistheoretischen Interpretation etwas Neues zu bringen und die Einbildungskraft zu Ehren zu bringen, sondern es sollte klar werden, daß die innere Problematik der Kritik der reinen Vernunft, d. h. die Frage nach der Möglichkeit der Ontologie, zurück drängt auf eine radikale Sprengung desjenigen Begriffs im traditionellen Sinne, der für Kant der Ausgang war. Im Versuch der Grundlegung der Metaphysik wird Kant dazu gedrängt, den eigentlichen Boden zu einem Abgrund zu machen. Wenn Kant sagt: Die drei Grundfragen lassen sich zurückführen auf die vierte: Was ist der Mensch?, so ist diese Frage in ihrem Fragecharakter fraglich geworden. Ich versuchte zu zeigen, daß es gar nicht so selbstverständlich ist, von einem Begriff des Logos auszugehen, sondern daß die Frage der Möglichkeit der Metaphysik eine Metaphysik des Daseins selbst fordert als Möglichkeit des Fundaments einer Frage der Metaphysik, so daß die Frage, was der Mensch sei, nicht so sehr beantwortet werden muß im Sinne eines anthropologischen Systems, sondern erst eigentlich geklärt werden muß hinsichtlich der Perspektive, in der sie gestellt sein will.

Und da komme ich auf die Begriffe *terminus a quo* und *ter-*

minus ad quem zurück. Ist das nur eine heuristische Fragestellung, oder liegt es im Wesen der Philosophie selbst, daß sie einen terminus a quo hat, der zum Problem gemacht werden muß, und daß sie einen terminus ad quem hat, der in einer Korrelation zum terminus a quo steht? Diese Problematik scheint mir in der bisherigen Cassirerschen Philosophie noch nicht klar herausgeprägt zu sein. Es kommt Cassirer zuerst darauf an, die verschiedenen Formen der Gestaltung herauszustellen, um dann im Hinblick auf diese Gestaltungen nachträglich eine gewisse Dimension der gestaltenden Kräfte selbst auszuführen. Nun könnte man sagen: Also ist diese Dimension doch im Grunde dasselbe wie das, was ich das Dasein nenne. Aber das wäre irrig. Der Unterschied ist am deutlichsten am Begriff der Freiheit. Ich habe gesprochen von einer Befreiung in dem Sinne, daß die Befreiung der inneren Transzendenz des Daseins der Grundcharakter des Philosophierens selbst ist. Wobei der eigentliche Sinn dieser Befreiung nicht darin liegt, frei zu werden gewissermaßen für die gestaltenden Bilder des Bewußtseins und für das Reich der Form, sondern frei zu werden für die Endlichkeit des Daseins. Gerade hineinzukommen in die Geworfenheit des Daseins, hineinzukommen in den Widerstreit, der im Wesen der Freiheit liegt. Die Freiheit habe ich mir nicht selbst gegeben, obwohl ich durch das Freisein erst ich selbst sein kann. Aber ich selbst nun nicht im Sinne eines indifferenten Explizierungsgrundes, sondern: Das Dasein ist das eigentliche Grundgeschehen, in dem das Existieren des Menschen und damit alle Problematik der Existenz selbst wesentlich wird.

Von da aus, glaube ich, kann man die Antwort geben auf die Frage von Pos nach der Übersetzung. Ich glaube, daß das, was ich mit Dasein bezeichne, sich nicht übersetzen läßt mit einem Begriff Cassirers. Würde man Bewußtsein sagen, so ist das gerade das, was von mir zurückgewiesen wurde. Was ich Dasein nenne, ist wesentlich mitbestimmt nicht nur durch das, was man als Geist bezeichnet, und nicht nur durch das, was

man Leben nennt, sondern worauf es ankommt, ist die ursprüngliche Einheit und die immanente Struktur der Bezogenheit eines Menschen, der gewissermaßen in einem Leib gefesselt ist und in der Gefesseltheit in den Leib in einer eigenen Gebundenheit mit dem Seienden steht, inmitten desselben sich befindet, nicht im Sinne eines darauf herabblickenden Geistes, sondern in dem Sinne, daß das Dasein, inmitten des Seienden geworfen, als freies einen Einbruch in das Seiende vollzieht, der immer geschichtlich und in einem letzten Sinn zufällig ist. So zufällig, daß die höchste Form der Existenz des Daseins sich nur zurückführen läßt auf ganz wenige und seltene Augenblicke der Dauer des Daseins zwischen Leben und Tod, daß der Mensch nur in ganz wenigen Augenblicken auf der Spitze seiner eigenen Möglichkeit existiert, sonst aber inmitten seines Seienden sich bewegt.

Die Frage nach der Seinsart dessen, was in seiner Philosophie der symbolischen Form steckt, die zentrale Frage nach der inneren Seinsverfassung ist es, was die Metaphysik des Daseins bestimmt — und sie bestimmt nicht in Absicht auf eine vorgegebene Systematik der Kulturgebiete und der philosophischen Disziplinen. Ich lasse in meiner ganzen philosophischen Arbeit die überlieferte Gestalt und Einteilung der philosophischen Disziplinen vollkommen dahingestellt, weil ich glaube, daß die Orientierung an diesen das größte Verhängnis ist in der Richtung, daß wir nicht mehr zurückkommen zur inneren Problematik der Philosophie. Sowohl Plato wie Aristoteles wußten nichts von einer solchen Einteilung der Philosophie. Eine solche Einteilung war Angelegenheit der Schulen, d. h. einer solchen Philosophie, der die innere Problematik des Fragens verloren gegangen ist; und es bedarf der Anstrengung, diese Disziplinen zu durchbrechen. Und zwar darum, weil wir, wenn wir durch die Disziplinen der Ästhetik usw. hindurchgehen, wir wieder zurückkommen auf die spezifisch metaphysische Seinsart der betr. Gebiete. Die Kunst ist nicht nur eine Form des sich gestaltenden Bewußtseins, sondern die

Kunst selbst hat einen metaphysischen Sinn innerhalb des Grundgeschehens des Daseins selbst.

Diese Unterschiede habe ich mit Absicht herausgehoben. Der sachlichen Arbeit ist es nicht dienlich, wenn wir zu einer Nivellierung kommen. Vielmehr, weil nur durch die Schärfe der Herausstellung das Problem an Klarheit gewinnt, so möchte ich noch einmal unsere ganze Diskussion in das Zeichen von Kants Kritik der reinen Vernunft stellen, und noch einmal die Frage, was der Mensch sei, als die zentrale Frage fixieren. Zugleich aber als die Frage, die wir nicht in irgend einem isoliert ethischen Sinne stellen, sondern, damit aus der Problematik beider Stellungen deutlich wird, daß die Frage des Menschen für den Philosophen nur wesentlich ist in der Weise, daß der Philosoph schlechthin von sich selbst absieht, daß die Frage nicht anthropozentrisch gestellt werden darf, sondern daß gezeigt werden muß: Dadurch, daß der Mensch das Wesen ist, das transzendent, d. h. offen ist zum Seienden im Ganzen und zu sich selbst, daß der Mensch durch diesen exzentrischen Charakter zugleich auch hineingestellt wird in das Ganze des Seienden überhaupt — und daß nur so die Frage und die Idee einer philosophischen Anthropologie Sinn hat. Nicht in dem Sinne, daß man den Menschen empirisch als gegebenes Objekt untersucht, auch nicht so, daß ich eine Anthropologie des Menschen entwerfe, sondern die Frage nach dem Wesen des Menschen hat einzig nur den Sinn und das Recht, daß sie motiviert ist aus der zentralen Problematik der Philosophie selbst, die den Menschen über sich selbst hinaus und in das Ganze des Seienden zurückzuführen hat, um ihm da bei all seiner Freiheit die Nichtigkeit seines Daseins offenbar zu machen, eine Nichtigkeit, die nicht Veranlassung ist zu Pessimismus und zum Trübsinn, sondern zum Verständnis dessen, daß eigentliches Wirken nur da ist, wo Widerstand ist, und daß die Philosophie die Aufgabe hat, aus dem faulen Aspekt eines Menschen, der bloß die Werke des Geistes benutzt, gewissermaßen den Menschen zurückzuwerfen in die Härte seines Schicksals.

Cassirer: Auch ich bin gegen eine Nivellierung. Was wir anstreben wollen und müssen und auch erreichen können, ist, daß jeder, indem er auf seinem Standort bleibt, dabei doch nicht nur sich selbst, sondern auch den anderen sieht. Daß das möglich sein muß, scheint mir in der Idee der philosophischen Erkenntnis überhaupt zu liegen, in einer Idee, die auch Heidegger anerkennen wird. Ich will nicht den Versuch machen, Heidegger von seiner Position loszulösen, ihn in eine andere Blickrichtung hineinzuzwingen, sondern ich will mir nur seine Position verständlich machen.

Ich glaube, es ist schon klarer geworden, worin der Gegensatz besteht. Es ist aber nicht fruchtbar, diesen Gegensatz immer wieder herauszuheben. Wir stehen an einer Position, wo durch bloße logische Argumente wenig auszurichten ist. Es kann niemand gezwungen werden, diese Position einzunehmen, und kein solch rein logischer Zwang kann jemanden nötigen, mit der Position zu beginnen, die mir selbst als die wesentliche erscheint. Hier wären wir also zu einer Relativität verurteilt. „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist.“ Aber bei dieser Relativität, die den empirischen Menschen in das Zentrum stellen würde, dürfen wir nicht verharren. Und sehr wichtig war, was Heidegger zuletzt gesagt hat.

Auch seine Stellung kann nicht anthropozentrisch sein, und wenn sie das nicht sein will, frage ich, wo liegt denn nun das gemeinsame Zentrum in unserem Gegensatz. Daß es nicht im Empirischen sein kann, ist klar. Wir müssen gerade in dem Gegensatz wieder nach dem gemeinsamen Zentrum suchen. Und ich sage, wir brauchen nicht zu suchen. Denn wir haben dieses Zentrum, und zwar darum, weil es eine gemeinsame objektive menschliche Welt gibt, in der die Differenz der Individuen nun zwar keineswegs aufgehoben ist, aber mit der Bedingung, daß hier nun die Brücke von Individuum zu Individuum geschlagen ist. Das tritt immer wieder für mich an dem Urphänomen der Sprache auf. Jeder spricht seine Sprache,

und es ist undenkbar, daß die Sprache des einen in die Sprache des anderen übertragen werde. Und doch verstehen wir uns durch das Medium der Sprache. Es gibt so etwas wie *die* Sprache. Und so etwas wie eine Einheit über der Unendlichkeit der verschiedenen Sprechweisen. Darin liegt der für mich entscheidende Punkt. Und darum gehe ich von der Objektivität der symbolischen Form aus, weil hier das Unbegreifliche getan ist. Die Sprache ist das deutlichste Beispiel. Wir behaupten, daß wir hier einen gemeinsamen Boden betreten. Wir behaupten das zunächst als Postulat. Und trotz aller Täuschungen werden wir an dieser Forderung nicht irre. Das ist das, was ich die Welt des objektiven Geistes nennen möchte. Vom Dasein aus spinnt sich der Faden, der durch das Medium eines solchen objektiven Geistes uns wieder mit anderem Dasein verknüpft. Und ich meine, es gibt keinen anderen Weg von Dasein zu Dasein als durch diese Welt der Formen. Es gibt dieses Faktum. Gäbe es das nicht, dann wüßte ich nicht, wie es so etwas geben könnte wie ein Sichverstehen. Auch das Erkennen ist nur ein Grundfall dieser Behauptung: daß sich eine objektive Aussage formulieren läßt über eine Sache und daß sie den Charakter der Notwendigkeit hat, die nicht mehr Rücksicht nimmt auf die Subjektivität des Einzelnen.

Heidegger hat richtig gesagt, daß die Grundfrage seiner Metaphysik die gleiche ist, die Plato und Aristoteles bestimmte: Was ist das Seiende? Und er hat weiter gesagt, daß Kant an diese Grundfrage aller Metaphysik wieder angeknüpft hat. Das gebe ich ohne weiteres zu. Aber hier scheint mir eine wesentliche Differenz zu bestehen, und zwar in dem, was Kant die kopernikanische Wendung genannt hat. Durch diese Wendung scheint mir die Seinsfrage zwar keineswegs beseitigt zu sein. Das wäre eine ganz falsche Interpretation. Aber die Seinsfrage erhält nun durch diese Wendung eine sehr viel kompliziertere Gestalt, als sie sie in der Antike gehabt hat. Worin besteht die Wendung? „Bisher nahm man an, die Erkenntnis müsse sich nach dem Gegenstand richten . . . Man versuche es

nun aber einmal mit der umgekehrten Frage. Wie wäre es, wenn nicht unsere Kenntnisse nach dem Gegenstand, wohl aber der Gegenstand nach der Erkenntnis sich richten müßte?“ Das heißt, daß dieser Frage nach der Bestimmtheit der Gegenstände eine Frage vorausgeht nach der Seinskonstitution einer Gegenständlichkeit überhaupt. Und daß, was von dieser Gegenständlichkeit überhaupt gilt, nun auch von jedem Gegenstand gelten muß, der innerhalb dieser Seinsstruktur ist. Das Neue in dieser Wendung scheint mir darin zu liegen, daß es jetzt nicht mehr eine einzige solcher Seinsstrukturen gibt, sondern daß wir ganz verschiedene Seinsstrukturen haben. Jede neue Seinsstruktur hat ihre neuen apriorischen Voraussetzungen. Kant zeigt, daß er gebunden ist an die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Kant zeigt, wie jede Art von neuer Form nun auch je eine neue Welt des Gegenständlichen betrifft, wie der ästhetische Gegenstand nicht gebunden ist an den empirischen Gegenstand, wie er seine eigenen apriorischen Kategorien hat, wie auch die Kunst eine Welt aufbaut, wie aber diese Gesetze anders sind als die Gesetze des Physikalischen. Dadurch kommt eine ganz neue Vielfältigkeit in das Gegenstandsproblem überhaupt hinein. Und dadurch wird aus der alten dogmatischen Metaphysik nun eben die neue Kantische Metaphysik. Das Sein der alten Metaphysik war die Substanz, das eine Zugrundeliegende. Das Sein in der neuen Metaphysik ist in meiner Sprache nicht mehr das Sein einer Substanz, sondern das Sein, das von einer Mannigfaltigkeit von funktionellen Bestimmungen und Bedeutungen ausgeht. Und hier scheint mir der wesentliche Punkt der Unterscheidung meiner Position gegenüber Heidegger zu liegen.

Ich bleibe bei der Kantischen Fragestellung des Transzendentalen stehen, wie sie Cohen immer wieder formuliert hat. Er sah das Wesentliche der transzendentalen Methode darin, daß diese Methode anfängt mit einem Faktum; nur hatte er diese allgemeine Definition: Anfangen mit einem Faktum, um nach der Möglichkeit dieses Faktums zu fragen,

wieder verengt, indem er als das eigentlich Fragwürdige immer wieder die mathematische Naturwissenschaft hinstellte. In dieser Einschränkung steht Kant nicht. Aber ich frage nach der Möglichkeit des Faktums Sprache. Wie kommt es, wie ist das denkbar, daß wir uns von Dasein zu Dasein in diesem Medium verständigen können? Wie ist es möglich, daß wir ein Kunstwerk als ein objektiv Bestimmtes, als objektiv Seiendes, als dieses Sinnvolle in seiner Ganzheit nun überhaupt sehen können?

Diese Frage muß gelöst werden. Vielleicht sind von hier aus nicht alle Fragen der Philosophie zu lösen. An weite Gebiete kann man vielleicht von hier aus nicht heran. Aber es ist notwendig, daß man diese Frage zunächst einmal stellt. Und ich glaube, daß erst, wenn man diese Frage gestellt hat, man sich den Zugang zu der Fragestellung Heideggers frei macht.

Heidegger: Die letzte Frage Cassirers in der Gegenüberstellung Kants mit der Antike gibt mir noch einmal Gelegenheit, das Gesamtwerk zu kennzeichnen. Die Frage Platos muß wiederholt werden, sage ich. Das kann nicht heißen, daß wir uns auf die Antwort der Griechen zurückziehen. Es stellt sich heraus, daß das Sein selbst in einer Mannigfaltigkeit zersplittert ist, und daß ein zentrales Problem darin besteht, den Boden zu gewinnen, um die innere Mannigfaltigkeit der Seinsweisen aus der Idee von Sein zu verstehen. Und mir liegt daran, diesen Sinn von Sein überhaupt als zentral zu gewinnen. Und das einzige Bemühen meiner Untersuchungen ist darauf gerichtet, den Horizont für die Frage nach dem Sein, seiner Struktur und seiner Mannigfaltigkeit zu gewinnen.

Das bloße Vermitteln wird nie produktiv weiterbringen. Es ist das Wesen der Philosophie als einer endlichen Angelegenheit des Menschen, daß sie in die Endlichkeit des Menschen beschränkt ist, wie keine schöpferische Leistung des Menschen. Weil die Philosophie auf das Ganze und Höchste des Menschen

geht, muß sich in der Philosophie die Endlichkeit in einer ganz radikalen Weise zeigen.

Worauf es ankommt, ist das, daß Sie aus unserer Auseinandersetzung das Eine mitnehmen: Sich nicht orientieren an der Verschiedenheit der Positionen der philosophierenden Menschen, und daß Sie sich nicht mit Cassirer und Heidegger beschäftigen, sondern daß Sie so weit kommen, gespürt zu haben, daß wir auf dem Wege sind, wieder Ernst zu machen mit der zentralen Frage der Metaphysik. Und ich möchte Sie darauf hinweisen, daß, was Sie hier in einem kleinen Ausmaß sehen, der Unterschied der philosophierenden Menschen in der Einheit der Problematik, daß das im Großen sich noch ganz anders ausdrückt, und daß es gerade das Wesentliche ist in der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie, daß es der erste Schritt ist in die Geschichte der Philosophie, sich freizumachen vom Unterschied der Positionen und Standpunkte; zu sehen, wie gerade die Unterscheidung der Standpunkte die Wurzel der philosophischen Arbeit ist.

V.
Zu Odebrechts und Cassirers Kritik
des Kantbuches

Grundfrage: Wesen und Begründung
der *Endlichkeit* der menschlichen Erkenntnis;
Problem der Endlichkeit überhaupt

1. *Die Endlichkeit des Erkennens*
(Cassirer, Odebrecht)
(zu den Kritiken an meiner Kantinterpretation)

1) Was soll und will der Vergleich unseres Erkennens mit dem absoluten? Nur erläutern, was mit der Endlichkeit *unseres* Erkennens gemeint ist, worin seine Endlichkeit gesehen wird.

Das absolute Erkennen ist nur eine konstruierte Idee (vgl. S. 24), und zwar aus unserem Erkennen; in dem das spezifisch Endliche ausgeschieden und das frei gemacht wird, was das Wesen ist. Es bedarf dazu nicht der wirklichen Erkenntnis des wirklichen Vorhandenseins der absoluten Erkenntnis — das hieße ja *selbst Gott sein* — und wir beweisen ja gerade überdies damit, daß wir es nur zur Konstruktion der Leitidee bringen, erst recht die *Endlichkeit*.

2) Ganz und gar aber nicht wird von mir das endliche Erkennen aus der absoluten Anschauung „deduziert“, wie *Odebrecht* (Blätter für Deutsche Philosophie V, 1, 1931) meint, als könnte sich „aus dem Oberbegriff des intuitus originarius der Anschauungscharakter des Denkens notwendig ergeben“.

Vielmehr: ergibt sich dieser gar nicht irgendwoher durch Deduktion, sondern offenbart sich uns in der Grunderfahrung der Angewiesenheit auf Gebung. Es bleibt alles beim Alten, auch wenn man absieht, dieses als *endliches* Erkennen zu *bezeichnen* (freilich muß dann das Endliche notwendig *anders* ausgelegt werden, das „Irdische“ — Hinsicht und Ebene dieser Auslegung), so *muß* es aber im Zusammenhang und mit Bezug

auf die *Absicht Kants* gefaßt und genannt werden (vgl. *Phänomena und Noumena!* Kant und das Problem der Metaphysik, S. 33 f. !; vgl. Kant und das Problem der Metaphysik: Endlichkeit — *aufgeheilt*, worin sie besteht mit Bezug auf unser Erkennen, im Blick auf dieses selbst.).

Geworfenheit der Grund der Endlichkeit des Erkennens (vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, S. 26), zunächst gefaßt als Angewiesenheit auf Seiendes, das wir nicht selbst sind. Die Endlichkeit ist primär nicht die des Erkennens, sondern das ist nur eine Wesensfolge der Geworfenheit. Und eben darin gründet die Notwendigkeit des *Denkens* als Dienens der Anschauung, vorausgesetzt, daß *Auslegung und Bestimmtheit* notwendig ist zum Erfahren von Seiendem (wenn nachgewiesen als notwendig für *endliches* Anschauen qua primärer endlicher Erkenntnis, dann zugleich die Dienststellung und das Dienen als wesentlich für den Verstand erwiesen (vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, S. 27 f.)).

„Denken“ ist Index der Endlichkeit, d. h. Angewiesenheit auf Anschauung, die selbst der Angewiesenheit auf Gebung — Geworfenheit entspringt. Dieses Entspringen bzw. Gründen meint Wesensverhältnisse. *Denken wird nicht zum Anschauen* (Odebrecht) gemacht, *wohl aber als Vorstellen festgehalten*, und das Vorstellen von etwas im Allgemeinen dahin verstanden, daß *seiner* die endliche Anschauung notwendig bedarf, wenn sie Erkenntnis sein soll.

„*Erkennen ist primär Anschauen*“ (Kant und das Problem der Metaphysik, S. 21, vgl. dort Bemerkungen!), d. h. der *Grundcharakter im Erkennen ist Anschauen*. Für das endliche Erkennen aber ist zwar dieser Charakter der erstlinig fundierend notwendige, aber — gerade, weil endlich — *nicht hinreichend*.

Zeigen dann formales und apophantisch-veritatives Wesen des *Urteils* aus dem Dienststellungscharakter des Denkens.

Der Verstand ist *wesentlich* für das *endliche* Erkennen; d. h. er überragt selbst die Anschauung, nämlich in seinem Charakter der Endlichkeit.

2. Zu Cassirers Kritik

Eine Grundfrage in *zwei* Hinsichten. Wesen der Erkenntnis:

1) daß Erkenntnis „*primär*“ (vgl. Text) Anschauung ist (nicht Erkenntnis = Anschauung), aber unendliche: „nur“ Anschauung (Endlichkeit als Konstruktion).

Das „*primär*“ bezogen auf „*sekundär*“ — dieses aber nicht *belanglos*, sondern wesensmäßig ebenso notwendig, aber in der Struktur der *Dienststellung*; daß dieses Dienende — als das *Endliche* — sich gerade *vermißt*, das doch kein Beleg für Unendlichkeit; sondern umgekehrt. Kant selbst nicht gewachsen *diesem* Phänomen.

2) Aus all dem Erkenntnis a) weder Anschauung noch Denken „je *allein*“, b) aber auch nicht: sowohl Anschauung *als auch* Denken, je beide, sondern c) *das Dritte* und *dieses* aber als Ursprünglicheres, Einbildungskraft und „Zeit“; damit aber doch ein *Problem*!

3. Cassirer

Was soll die Belehrung über die Spontaneität des Verstandes, wo doch gerade die Einbildungskraft ins Zentrum gestellt wird von mir.

Aber Cassirer verschweigt, daß diese Betonung des Verstandes eben zweideutig ist und daß die Marburger etwas ganz anderes unternommen haben — nur Verstand und nur Logik und Anschauung nur ein fataler Rest, der im unendlichen Prozeß *weg soll*! *Raum und Zeit als Verstandesbegriffe*!!

Ich behaupte nie, daß der Verstand nur einfach etwas hinterher bringt, was gleichsam entbehrlich wäre! (Schleppe).

Und was Cassirer mit der Fackelträgerin will, so ist das ja nur ein Bild und sagt gar nichts über das Wesen des *Bezugs* des Denkens zur Anschauung; das ist aber gerade verborgen als Problem im Phänomen der *Einbildungskraft*.

4. zu Cassirer

Wesen des Verstandes und Endlichkeit

Der Verstand dient als *Fackelträger*, jedenfalls dienend; und was heißt *Fackeltragen* — erleuchten!

Er ist sachlich gerade nicht das Licht gebender, sondern der *Lichtung* bedürftiger; als Verstand *bestimmen* nur. Er erleuchtet *nur* als *schematisierter Verstand*; er von sich aus vermag gerade nicht einmal zu *dienen*.

Cassirer hängt am Buchstaben und übersieht gerade die Problematik des reinen Verstandes und der Logik.

5. „*Endlichkeit*“ (Cassirer)

Gewiß — Problem, aber die entscheidende Frage ist doch: warum? und wie!

Nur so über die Endlichkeit philosophieren, weil es für den einen oder anderen vielleicht einmal in dem Moment eines Katzenjammers auftaucht, ist doch keine *philosophische* Motivierung.

Es sieht so aus, als hätte Cassirer das zentrale Thema und doch *ganz* daran vorbei!

6. Cassirer (Allgemeines)

Befolgt Cassirer sein schönes Prinzip — Eingehen auf Intention („Endlichkeit“? ja und nein!): Seinsfrage und Frage nach dem Menschen, sogar daß diese gerade problematisch wird — also das ganze Bewußtseins-Problem in Bewegung; *Marburger*: *Anschauung* und Denken, ja *das Dritte*!

Nein! weder dieses Problem noch die ganze Interpretation auf diese Frage hin verstanden und abgeschätzt. Stattdessen:

von beliebigen Seiten her Einwände, die das Verfängliche haben, daß sie alle *zum Teil!* richtig sind. Cassirer verkennt völlig, daß es bei der Interpretation auf die Herausarbeitung eines Problems ankommt, ja daß dieses Problem allererst sichtbar gemacht werden soll und in der Erinnerung an Kant. *Dadurch* eine Interpretation gefordert. Das bestimmt die geschichtliche Objektivität. Ein *Kant an sich* — der uns vermutlich „nichts angeht“ oder unbestimmt alles (Ebbinghaus) — ist ein Grundmißverständnis.

Aber mit der versteckten Idee einer solchen richtigen Interpretation arbeitet auch Cassirer.

7. zu Cassirer

Einverstanden: nicht den ganzen Kreis der Problematik durchmessen (25). Auch nicht die Absicht, nicht einmal die: nur einen Teil auszulegen, sondern von einem, ja dem *Grundproblem* aus, das „Problem der Metaphysik“ an Kant sichtbar machen, und zwar gerade aus dem „Teil“, der nur als „Erkenntnistheorie“ vorgebaut wird nach der üblichen Auslegung.

In *diesem Teil* soll verfolgt werden die Perspektive in Richtung auf das *Problem der Metaphysik*, das eben *Kant grundlegend verwandelnd* — Basis und Stätte dieser Verwandlung.

8. zu Cassirer

Absicht: Klärung des gemeinsamen Bemühens!

Frage: warum kann Cassirer nicht auf dem von mir gewählten Boden verharren? (S. 4)

1) ist das *Problem der Metaphysik* anders zu entfalten und zu begründen?

2) bewegt sich Kant nicht faktisch auf diesem Boden?

3) oder ist nur strittig, *wie weit* er das *bewußt* und in *erster* Linie tut?

ad 3) gebe ich ohne weiteres zu, daß meine Interpretation gewaltsam und übersteigernd, aber eben unter der Voraussetzung von (2) und (1)!!

Die Absicht geht ja auf Kant – *und* das Problem der Metaphysik!

9.

Die beliebte Anführung des bekannten Briefes an M. Herz bedarf doch endlich einmal der Anzweiflung auf ihr Recht. Es wird zu wenig beachtet, daß Kant gerade, nachdem er geglaubt hat, „binnen etwa 3 Monathen“ fertig zu sein, noch fast 10 Jahre braucht.

Da muß doch anderes dazwischen gebrochen sein. In dem Brief ist das Problem noch allzu traditionell, obzwar schon kritisch auf die Frage nach der Möglichkeit der reinen Verstandeserkenntnis orientiert, als ob es diese einfach für sich gäbe. Obzwar Sinnlichkeit gesehen, doch nicht eigentlich zentral die Endlichkeit.

10. Cassirer

Das bloß Anthropologische und der Sinngehalt Gesetz, Erscheinung und Ding an sich. Statt Sein und Zeit *Sein und Sollen*.

Aber: Idee — ja selbst Schema! (Analogon). Gesetz — *wesenhaft vorgestelltes*.

11.

Das Sein in der Modalität des Sollseins

12.

Die praktische Realität der Freiheit. Dieses Intelligible gerade theoretisch *nicht* faßbar.

Endliches Vernunftwesen — von Sinnlichkeit affiziertes. *Dieses als solches* nichts bloß Anthropologisches, sondern das *ganze Wesen*. Gerade *diese Scheidung* — Sinn-Gehalt und bloß „psychologisch“ — überwinden.

VI.

Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles
seit 1866.

Der Zeitraum des Berichts deckt sich mit der Entstehung, Fortbildung, Auswirkung und Umbildung *der* philosophischen Forschung an der Marburger Universität, die in der Geschichte der Philosophie als „*Marburger Schule*“ bereits ihre feste und eindeutige Stelle hat.

Der Zusammenbruch der Hegelschen Schule führte gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem allgemeinen Verfall der Philosophie. Im Umkreis der gleichzeitig aufstrebenden positiven Wissenschaften (Historie und Naturwissenschaften) verlor die Philosophie vollends ihr Ansehen. Wo sie gepflegt wurde, geschah es in der Unkenntnis und Verkehrung ihres eigenen Wesens. Sie sollte sich durch eine ihr selbst zuwiderlaufende Angleichung an die positiven Wissenschaften als *naturwissenschaftliche* „Philosophie“ (Psychologie) bzw. als *Philosophiehistorie* vor dem herrschenden wissenschaftlichen Bewußtsein Geltung verschaffen.

Die seit den 60er Jahren anhebende Erneuerung der wissenschaftlichen Philosophie zielte dagegen, wenngleich tastend, auf eine Wiedergewinnung des Verständnisses der eigenständigen philosophischen Problematik. Entscheidende Antriebe und maßgebende Förderung empfangen die Bemühungen um Gegenstand, Behandlungsart und systematische Einheit der Philosophie durch die an der Marburger Universität geleistete Forschungsarbeit. Diese suchte sich zunächst des wissenschaftlichen Wesens der Philosophie wieder zu versichern durch eine neue Aneignung der „kritischen“ Arbeit *Kants*. In den 60er Jahren war allerdings schon durch *Ed. Zeller* (1849-62 Professor der Philosophie in Marburg), *Otto Liebmann*, *Herm. Helmholtz* und *Fr. A. Lange* (1873-75 Ordinarius für Philosophie in Marburg) der Ruf laut geworden: zurück zu *Kant*! Aber erst

H. Cohen hat durch sein Werk „Kants Theorie der Erfahrung“ (1871) die einsetzende Wiederaneignung *Kants* auf den wissenschaftlich entscheidenden Punkt gestellt und die nachkommenen Spielarten des „Neukantianismus“ positiv und negativ bestimmt. Um dieselbe Zeit erschienen zwei Werke, *W. Diltheys* Leben Schleiermachers I (1870) und *Fr. Brentanos* Psychologie vom empirischen Standpunkt I (1874), deren Tendenzen sich abseits von einer Erneuerung *Kants* hielten. Sie wurden jedoch zum Ausgang der am Problem der Geschichtlichkeit des Daseins orientierten „Lebensphilosophie“ *Diltheys* und zum Anstoß für die Entwicklung der durch *E. Husserl* begründeten phänomenologischen Forschung. In beiden Richtungen, die sich heute systematisch zu verschmelzen beginnen, bahnt sich die Überwindung des Neukantianismus an, so zwar, daß auch die Fort- und Umbildung der „Marburger Schule“ von ihnen gefördert wurde.

Fr. A. Lange hatte in seinem philosophischen Hauptwerk, der „Geschichte des Materialismus“ (1865), *Kants* kritischem Idealismus eine grundsätzliche philosophische Bedeutung zugewiesen, sofern sich in ihm der Materialismus als „die einfachste, regulierende Weltansicht“ überwinden mußte. *Lange* erkannte alsbald auf Grund eines selbst erarbeiteten Kantverständnisses die Tragweite von *Cohens* Werk und zögerte nicht, seine eigene Kantauffassung einer erneuten Prüfung zu unterziehen. *Lange* veranlaßte *Cohen* zur Habilitation in Marburg (Nov. 1873). Schon im folgenden Jahre wurde *Cohen* nach dem Tode *Weißendorfs* als einziger zum Ordinarius vorgeschlagen. Zwar erhielt er diese Professur nicht, wohl aber zu Ostern 1875 ein Extraordinariat und nach dem Tode *Langes* (Nov. 1875) dessen Professur, die er bis 1912 innehatte. Nach seiner Emeritierung siedelte *Cohen* nach Berlin über, wo er neben einer reichen schriftstellerischen Tätigkeit Vorlesungen und Übungen an der dortigen jüdisch-theologischen Lehranstalt hielt bis zu seinem Tode (April 1918).

Cohen suchte das Zentrum der Kantischen Problematik in

der ursprünglichen, synthetischen Einheit der transzendentalen Apperzeption. Das Problem der Konstitution der Wirklichkeit überhaupt sah er in der Frage nach dem Ursprung der Gegenständlichkeit des Gegenstandes der mathematisch-physikalischen Erkenntnis aus dem Vollzugszusammenhang des reinen Denkens. Mit der so verstandenen Aufgabe einer transzendental-logischen Begründung der wissenschaftlichen Naturerkenntnis sollte die Philosophie einen eigenständigen, den positiven Wissenschaften grundsätzlich unzugänglichen Problemkreis erhalten. Die Abgrenzung der theoretischen Erkenntnis gegen die sittlich-praktischen und künstlerisch-gestaltenden Verhaltungen des Subjekts drängte zu einer entsprechend weitgreifenden Interpretation *Kants*, die *Cohen* in seinen Werken „Kants Begründung der Ethik“ (1877) und „Kants Begründung der Ästhetik“ (1889) vorlegte.

In dieser dreifachen transzendentalen Grundlegung der „Gegenstandswelten“ lag die Frage nach der *systematischen Einheit* des transzendentalen Begründungsganzen selbst. Die erste und für seine künftige Arbeit entscheidende Erörterung der Systemidee entwickelte *Cohen* in seiner Schrift: „Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte“ (1883). Sie bezeichnete sich im Untertitel als „ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik“. Der Wandel des Ausdrucks „Kritik der Vernunft“ zu „Erkenntniskritik“ sollte eine prinzipielle Überzeugung *Cohens* zum Ausdruck bringen, die später seinen eigenen Systemaufbau beherrschte: Erkenntnis ist Wissenschaft und streng genommen mathematische Naturwissenschaft; dadurch daß der kritische Idealismus die „Tatsache der *Wissenschaft*“ zum Objekt der transzendentalen Begründung macht, wird er selbst allererst „wissenschaftlich“. „In der Wissenschaft allein sind Dinge gegeben und für die philosophischen Fragen greifbar vorhanden.“ „Das erkennende Bewußtsein . . . hat nur in der Tatsache der wissenschaftlichen Erkenntnis diejenige Wirklichkeit, auf welche eine philosophische Untersuchung sich beziehen kann.“ Als Konsequenz dieser engsten Verklamme-

rung der Transzendentalphilosophie mit dem Faktum der Wissenschaft ergab sich, auch die ethischen und ästhetischen Gegenstände primär als *wissenschaftlich gewußte* zum Problem zu machen. *Cohen* postulierte in der Tat als die für die Ethik vorgegebene Wissenschaft die Rechtswissenschaft, während er in der Ästhetik sich direkt an den Werken der Kunst orientierte und nicht, wie die Systemidee es forderte, an der Wissenschaft *von* den Werken. Die dergestalt orientierte Systematik der logischen, ethischen und ästhetischen Grundbegriffe erhielt ihre Ausarbeitung in dem dreiteiligen System *Cohens* (Logik der reinen Erkenntnis 1902; Ethik des reinen Willens 1904; Ästhetik des reinen Gefühls 1912). Während *Cohen* das philosophische Problem der Religion bislang in das der Ethik auflöste, versuchte er in seiner Schrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“ (1915) das Phänomen der Religion in seiner Eigenbedeutung zu fassen.

Wenngleich *Cohen* außer seinen Werken zur Kantinterpretation keine größeren Arbeiten zur Geschichte der Philosophie veröffentlichte, so war doch seine systematische Arbeit von Anfang an durch eine ständige Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern, *Plato* und *Nicolaus Cusanus*, *Descartes* und *Leibniz* genährt und geführt.

Eine durch systematisches Problemverständnis mit Augen begabte, konkretere Durchforschung der antiken und neueren Philosophie leistete der langjährige Mitarbeiter und Freund *Cohens*: *Paul Natorp*. Im Herbst 1881 habilitierte sich *Natorp* an der Marburger Universität, wurde 1885 außerordentlicher, 1893 als Nachfolger *J. Bergmanns* (vgl. unten) ordentlicher Professor der Philosophie. Im Jahre 1922 emeritiert, aber gleichwohl noch in Vorlesungen und Übungen tätig, starb *Natorp* bald nach seinem 70. Geburtstag im August 1924. Weil *Natorps* philosophische Arbeit sich zunächst streng im Geiste *Cohens* vollzog, konnte er später die wesentlichen Lücken und Einseitigkeiten des Systems am deutlichsten sehen und zu einer ursprünglicher begründenden, selbständigen Fortbildung bringen. *Natorps*

früheste Untersuchungen galten der problemgeschichtlichen Auflockerung der antiken Philosophie. Die „Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum“ (1884) haben die Wissenschaft stark beeinflußt. Das Werk „Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus“ (1903) stieß zwar auf heftigen Widerspruch. Von der Haltbarkeit der einzelnen Interpretationen abgesehen, erfüllte es die dringliche Aufgabe, der Philosophiehistorie deutlich zu machen, daß sie eines systematischen Problemverständnisses als hermeneutischer Voraussetzung ihrer Arbeit nicht entraten kann. In einer zu wenig beachteten Abhandlung „Über Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik“ (Philos. Monatshefte Bd. XXIV, 1888) nahm *Natorp* Resultate und Probleme vorweg, für die erst die Gegenwart zugänglicher geworden ist.

Die transzendente Grundlegung der logischen, ethischen und ästhetischen Verhaltungen hat ihren „höchsten Punkt“ im Subjekt. Die Grundlegung kommt daher erst selbst auf den Grund durch eine thematische Besinnung auf das Bewußtsein im Sinne einer nichtempirischen Transzendentalpsychologie. Den ersten Versuch in dieser Richtung teilte *Natorp* mit in seiner „Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode“ (1888). In der Auseinandersetzung mit der in den beiden folgenden Jahrzehnten lebendiger gestalteten grundsätzlichen Besinnung über die Psychologie (*Dilthey* und *Husserl*), die erst heute von der Psychologie selbst in ihrer Tragweite begriffen wird, drang *Natorp* zu einer radikalen Problemstellung vor. Die neue Position bekundete sich in der Umarbeitung der früheren „Einleitung“, die 1912 als „Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode I“ erschien. *Natorp* zielte in diesem Werk wie in seiner gesamten philosophischen Arbeit mehr und mehr auf eine *systematische Entfaltung* der Systemeinheit der Philosophie. Um eine äußerliche und nachträgliche Zusammenfassung der transzendentalphilosophischen Disziplinen zu überwinden, bei der *Cohen* im Grunde stehen geblieben war, galt es vor allem, mit der von *Cohen* erzwungenen Nivellierung aller mög-

lichen Verhaltungen des Geistes auf die Wissenschaften *von* diesen zu brechen. Mit der Ausschaltung des methodischen Vorranges der Wissenschaften rückte die theoretische Verhaltung „neben“ die „atheoretischen“, d. i. sittlichen, künstlerischen und religiösen. Die Idee der Logik wurde aus den Schranken einer Grundlegung der Wissenschaften, d. h. einer „Theoretik“ befreit und dieser sowohl wie der „Praktik“ und „Poietik“ *vorgeordnet* als allgemeine Kategorienlehre. Die so vorbereitete freiere Stellung der philosophischen Fragen zur Eigenständigkeit der einzelnen Lebensgebiete des Geistes hatte eine aufgeschlossener Interpretation der Geistesgeschichte zur Folge. Sie ermöglichte zugleich die positive Schätzung der grundsätzlichen Bedeutung einer phänomenologischen kategorialen Analyse des „subjektiven“ und „objektiven Geistes“. Die von *Natorp* selbst noch für den Druck abgeschlossenen „Vorlesungen über praktische Philosophie“, die nach seinem Tode erst (1925) erschienen, gewähren einen konkreten Einblick in die neuen und umfassenden systematischen Tendenzen seines Denkens.

Aus dem im Jahre 1900 gegründeten Philosophischen Seminar sind eine Reihe wertvoller Untersuchungen hervorgegangen, die seit 1906 in den „Philosophischen Arbeiten, hrsg. von *H. Cohen* und *P. Natorp*“ gesammelt wurden.

Die Fort- und Umbildung der „Marburger Schule“ bekundet sich heute in den Forschungen von *Ernst Cassirer* (o. Professor in Hamburg) und *Nicolai Hartmann* (habilitiert in Marburg 1909, a. o. Professor 1920, o. Professor als Nachfolger *Natorps* 1922, seit Herbst 1925 in Köln). Während *A. Görland* (Professor in Hamburg) und *W. Kinkel* (Professor in Gießen) sich vorwiegend in den durch *Cohen* festgelegten Perspektiven halten, strebt *Cassirer* seit Jahren danach, eine allgemeine „Kulturphilosophie“ auf dem Boden der neukantischen Fragestellungen zu entwerfen. Seine „Philosophie der symbolischen Formen“ (I. Teil, Die Sprache 1923, II. Teil, Das mythische Denken 1925) versucht die Verhaltungen und Gestaltungen des Geistes am

Leitfaden der Idee des „Ausdrucks“ einer systematischen Deutung zu unterwerfen. *Cassirer* trifft auf eigenem Wege mit den Bemühungen *Natorps* zusammen, die ihr Gewicht mehr in der allgemeinen kategorialen Fundamentierung des Systems und nicht in der konkreten Interpretation der einzelnen „Symbole“ des Geistes haben.

In der Richtung einer grundsätzlichen Umstellung der Problematik der „Schule“ bewegen sich die Untersuchungen *Hartmanns* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis 1921 und Ethik 1926). Das durch die phänomenologische Forschung und die Gegenstandstheorie neu geweckte und geleitete Verständnis der *ontologischen* Probleme, die seit der Antike die große Tradition der wissenschaftlichen Philosophie bestimmen, führt *Hartmann* zu dem Versuch, nicht nur die erkenntnistheoretische Fragestellung, sondern die der Philosophie überhaupt aus der Enge des idealistisch-kritischen Horizontes herauszudrehen, wobei er gleichwohl den überlieferten Bestand der philosophischen Disziplinen und die in ihnen herrschenden Problemansichten festhält. Im Gefolge dieser systematischen Umbildung der „Marburger Schule“ ist auch ein neues Verständnis für die Geschichte der allgemeinen und speziellen Ontologie erwachsen. *H. Heimsoeth* (habilitiert in Marburg 1912, seit Herbst 1923 o. Professor in Königsberg) hat durch seine Untersuchungen über die ontologische Vorgeschichte der Kantischen Philosophie die Kenntnis der Entwicklung der Metaphysik wesentlich gefördert.

Außerhalb der „Schule“ entfaltete *Julius Bergmann* als Ordinarius der Philosophie in den Jahren 1874-93 eine eindrucksvolle und selbständige Lehrtätigkeit. Vom 1. Oktober 1893 ab ließ er sich, unter Verzicht auf das Gehalt, von der Vorlesungspflicht entbinden, blieb jedoch im vollen Besitz seiner Rechte als Fakultätsmitglied bis zu seinem 1904 erfolgten Tode. *Bergmann* war Schüler von *Lotze* und *Trendelenburg*. Seine Arbeiten zur Logik der Metaphysik (Allgemeine Logik 1879, Sein und Erkennen 1880, Die Grundprobleme der Logik 1882,

Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie 1900) haben ebenso unauffällig wie stark gewirkt. *Bergmann* begründete 1868 die in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts *führende* Fachzeitschrift, die „Philosophischen Monatshefte“, die 1894 mit dem „Archiv für Geschichte der Philosophie“ verschmolzen wurde.

Das im Jahre 1908 errichtete Extraordinariat für Philosophie verwalteten *P. Menzer* (seit 1906 in Marburg, 1908 als Ordinarius nach Halle berufen); *H. Schwarz* (1908-10, seitdem Ordinarius in Greifswald); *G. Misch* (1911-17, seitdem Ordinarius in Göttingen); *M. Wundt* (1918-20, seitdem Ordinarius in Jena); *N. Hartmann* (1920-22).

NACHWEISE

Besprechung: Ernst Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken. Bruno Cassirer Verlag Berlin 1925. Erschienen in: Deutsche Literaturzeitung (Berlin), N. F. 5, 1928, Heft 21, 1000-1012.

Davoser Vorträge: Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik. Erschienen in: Davoser Revue, IV (1929), Nr. 7, S. 194-196.

Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866. Erschienen in: Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927. N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung. (G. Braun) Marburg 1927, S. 681-687.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Der hier vorgelegte Band 3 der Gesamtausgabe enthält den Text der 1973 noch von Martin Heidegger selbst besorgten, durch Aufnahme eines Anhanges erweiterten vierten Auflage der Einzelausgabe „Kant und das Problem der Metaphysik“. Im Anhang noch einmal um vier Texte erweitert, erscheint dieser Band gleichzeitig als Einzelausgabe in fünfter, vermehrter Auflage.

Die erste Auflage von 1929 erschien im Verlag von Friedrich Cohen in Bonn, dessen Leitung seit 1928 in den Händen von Vittorio Klostermann lag. Nach der wegen finanzieller Schwierigkeiten erfolgten Auflösung dieses Verlages erschien 1934 ein Restbestand der ersten Auflage im Verlag Gerhard Schulte-Bulmke in Frankfurt am Main. Seit der zweiten Auflage (1951) erscheint das Kantbuch, wie Heidegger selbst es nannte, im Verlag von Vittorio Klostermann, der bereits 1929 das Erscheinen der ersten Auflage betreut hatte.

Für die Herausgabe dieses Bandes lag dem Herausgeber die Handschrift von „Kant und das Problem der Metaphysik“ vor. Ein Vergleich des Drucktextes der vierten Auflage, die ein Neusatz gegenüber der dritten Auflage war, und der zweiten Auflage mit der ersten Auflage ergab, daß beim Neusatz der zweiten Auflage von 1951, abgesehen von wenigen Versehen in der Schreibweise, die jetzt stillschweigend korrigiert wurden, vier sinnstörende Fehler sich eingeschlichen hatten. Auf S. 28 steht jetzt wieder „vorstelliger“ statt „vorstellig“; auf S. 159, „Selbst“ statt „Seins“; auf S. 185, ist die Auslassung „daß dieses jetzt anwesende Seiende dasselbe sei, wie das,“ wieder eingefügt worden; auf S. 197, heißt es wieder „ursprünglicheren“ statt „ursprünglichen“.

Wie die aus der Ersten Abteilung bisher erschienenen Bände 1, 2, 4, 5, 9 und 12 enthält nun auch der hier vorgelegte Band 3

Heideggers *Randbemerkungen* aus seinem Handexemplar der ersten Auflage. Die Handexemplare der späteren Auflagen haben keine Randbemerkungen. Die Zuordnung der Randbemerkungen ergibt sich aus den von Heidegger verwendeten Verweisungszeichen. Im Druck werden sie als Fußnoten mit hochgestellten Kleinbuchstaben wiedergegeben und paragraphenweise gezählt. Die Mehrzahl der längeren oder kürzeren Randnotizen sind mit Tinte, die übrigen mit Bleistift eingetragen. Einige längere Randbemerkungen notierte Heidegger aus Platzgründen auf eingelegte Zettel mit einem Seiten- oder Paragraphenverweis. Viele der Randbemerkungen stammen aus der Zeit, als die beiden Rezensionen des Kantbuches von Ernst Cassirer (1931) und Rudolf Odebrecht (1931/32) erschienen. Die meisten dieser Randbemerkungen haben immanent-erläuternden Charakter; nur wenige wurden auf der späteren, seinsgeschichtlichen Besinnungsebene notiert. Einige Eintragungen sind auch nur kleine sprachliche Verbesserungen.

*

Der in der vierten Auflage 1973 zwei Texte enthaltende *Anhang* wurde um vier weitere Texte vermehrt. Er beginnt jetzt mit neun *Aufzeichnungen zum Kantbuch*, die Heidegger in sein Handexemplar der ersten Auflage eingelegt hatte. Zu diesen Zettel-Aufzeichnungen gehörte auch jener Zettel, den er 1973, faksimiliert und übertragen, im Vorwort zur vierten Auflage veröffentlicht hatte. Nach Schrift und Inhalt zu urteilen, stammen sie aus den dreißiger und vierziger Jahren.

Als zweiter Text folgt Heideggers *Besprechung von Ernst Cassirers „Philosophie der symbolischen Formen. 2. Teil: Das mythische Denken (1925)“*, die seit ihrer Erstveröffentlichung in der „Deutschen Literaturzeitung“ 1928 nicht mehr abgedruckt wurde. Der gedruckte Text wurde an der im Nachlaß

vorhandenen Handschrift — einer sorgfältigen Reinschrift — überprüft. Ein Exemplar des Sonderdrucks gehört zu den Einlagen des Handexemplars des Kantbuches.

An dritter Stelle gelangt die erstmals in der vierten Auflage veröffentlichte, von Heidegger selbst besorgte Zusammenfassung seiner 1929 auf den II. Davoser Hochschulkursen (17. März bis 6. April) gehaltenen drei Vorträge über *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik* erneut zum Abdruck. Weder von dieser Zusammenfassung noch von den drei Vorträgen selbst gibt es im Nachlaß eine Handschrift. Die in der Zusammenfassung erwähnte Gliederung der drei Vorträge zeigt, daß sie der Gliederung der ersten drei von den insgesamt vier Abschnitten des Kantbuches entspricht. Heidegger hat in den drei Davoser Vorträgen den Gedankengang der drei ersten Abschnitte des Ende desselben Jahres noch erschienenen Kantbuches vorgetragen. Während der Korrekturarbeiten an der vierten Auflage von 1973 teilte er dem jetzigen Herausgeber dieses Bandes mit, daß er nach Rückkehr aus Davos sich unverzüglich an die Ausarbeitung des Manuskripts für das Kantbuch begeben und dieses in dreiwöchiger Arbeit ohne Unterbrechung niedergeschrieben habe.

Wie schon in der vierten Auflage schließt sich auch jetzt an die Zusammenfassung der Davoser Vorträge der Bericht über die *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* an. Diese Disputation fand im Anschluß an die von Heidegger und Cassirer gehaltenen Vorträge statt. Otto Friedrich Bollnow und Joachim Ritter hatten als Teilnehmer der Davoser Hochschulkurse diesen Bericht über die Disputation verfaßt. Weil Heidegger zur Zeit der Vorbereitung der vierten Auflage sein eigenes maschinenschriftliches Exemplar nicht zur Hand hatte, stellte Herr Prof. Dr. Otto Friedrich Bollnow dankenswerterweise sein Exemplar für den Abdruck zur Verfügung. Inzwischen konnte jedoch Heideggers eigenes Exemplar in seinem Nachlaß aufgefunden werden. Bei einem erneuten Vergleich des maschinenschriftlichen Textes mit dem in der vierten

Auflage des Kantbuches abgedruckten Text wurden wenige damals erfolgte Auslassungen ergänzt.

Zu den Einlagen des Handexemplars von der ersten Auflage des Kantbuches gehört auch ein Umschlag, der die handschriftliche Aufschrift trägt „Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches. Grundfrage: Wesen und Begründung der *Endlichkeit* der *menschlichen* Erkenntnis — *Problem der Endlichkeit überhaupt*“. Die in diesem Umschlag eingelegten handschriftlichen Aufzeichnungen zu den beiden 1931/32 erschienenen Rezensionen des Kantbuches sind im Anhang unter dem Titel *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches* abgedruckt. Auch die Separata der beiden Rezensionen sind in das Handexemplar eingelegt. Sie sind teilweise stark durchgearbeitet und mit zahlreichen Randbemerkungen versehen, deren Inhalt jedoch weitgehend mit den kritischen Entgegnungen Heideggers auf beide Rezensionen übereinstimmt. Sie stehen aber auch mit zahlreichen, in diesem Bande abgedruckten Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Kantbuches in engem Zusammenhang. Die Rezension von Ernst Cassirer „Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation“ erschien in den Kantstudien XXXVI, Heft 1/2, 1931, S. 1-26. Die Buchbesprechung von Rudolf Odebrecht ist abgedruckt in „Blätter für deutsche Philosophie V, 1, 1931/32, S. 132-135.

Der Anhang schließt mit dem Wiederabdruck des Textes *Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866*, den Heidegger 1927 in der Festschrift „Die Philipps-Universität zu Marburg 1527-1927“ veröffentlicht hat. Weil Heidegger in diesem Text die Entstehung, Fortbildung, Auswirkung und Umbildung des Neukantianismus der „Marburger Schule“, zu der auch Ernst Cassirer gehört, darstellt, entschied er, innerhalb der Gesamtausgabe seiner Schriften auch ihn in den Anhang des Kantbuches aufzunehmen.

Die Transkriptionen der Randbemerkungen und der im Anhang erstmals veröffentlichten verschiedenen Aufzeichnungen wurden mit Herrn Dr. Hermann Heidegger und Herrn Dr. Hartmut Tietjen kollationiert. Für diese Hilfe bei der Sicherung des Wort- und Textbestandes sage ich beiden Herren meinen aufrichtigen und herzlichen Dank.

Herr Dr. Hans-Helmuth Gander hat mir bei den Korrekturarbeiten mit bewährter Umsicht und Sorgfalt zur Seite gestanden, wofür ich auch ihm herzlich danke.

Freiburg i. Br., im Mai 1990

F.-W. v. Herrmann

Hinweis

Die Seitenzahlen aus Vorlesungshandschriften, auf die Heidegger gelegentlich in seinen Randbemerkungen verweist, wurden vom Herausgeber durch die entsprechenden Seitenzahlen des inzwischen erschienenen Druckes in der Gesamtausgabe ersetzt. Desgleichen wurden in den Anmerkungen Heideggers Verweise auf Auflagenziffer, Jahr und Seitenzahl der Schrift »Vom Wesen des Grundes« auf den neuesten Stand gebracht.